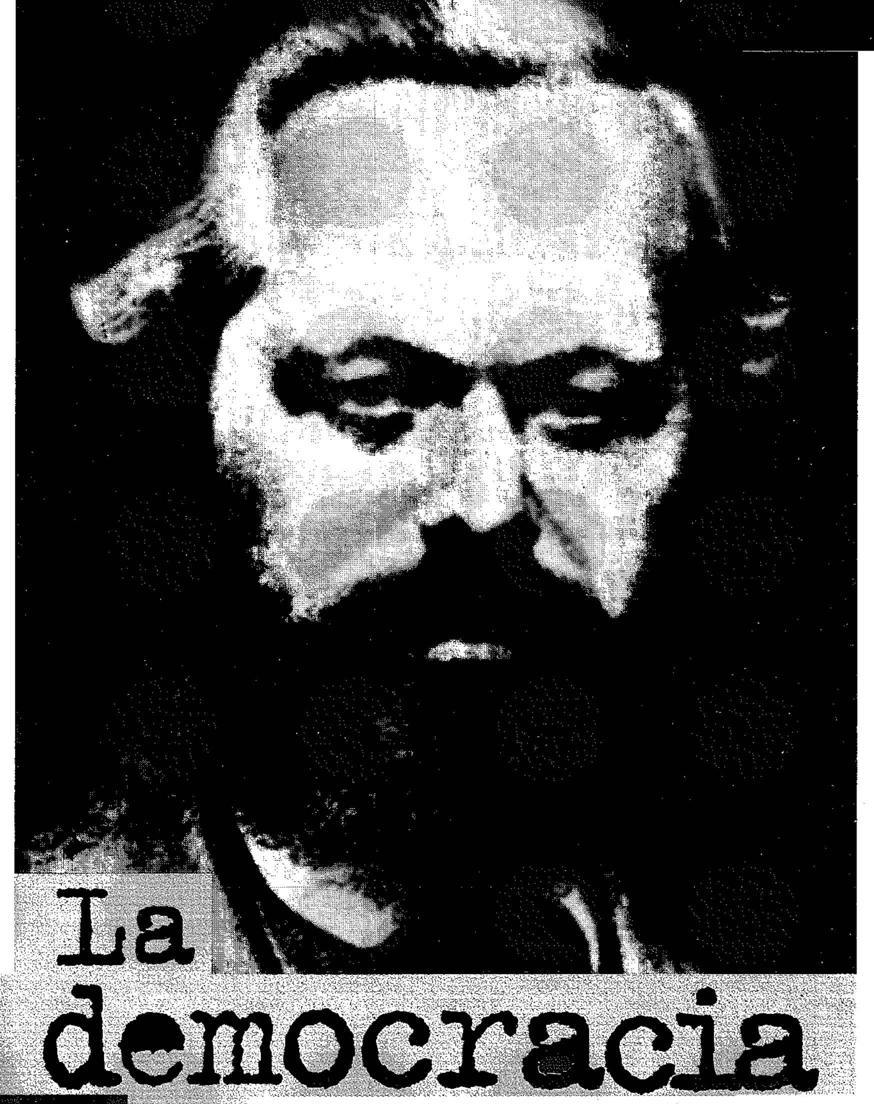


La democracia contra el Estado

MIGUEL ABENSOUR

Puñaladas
ENSAYOS DE PUNTA
COLIHUE

MIGUEL ABENSOUR

La democracia contra el Estado



Director de colección: Horacio González
Diseño de colección: Lima + Roca Estudio de Diseño

Título original en francés: *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Presses Universitaires de France, Collection "Les essais du Collège International de Philosophie", dirigida por François Jullien, 1997.

Traducción: Eduardo Rinesi

Av. Díaz Vélez 5125 (1405) Buenos Aires - Argentina

I.S.B.N. 950-581-195-0

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
IMPRESO EN ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA

(PRÓLOGO)

Desde hace algún tiempo, la tendencia a considerar a Marx un "perro muerto" parece atenuarse. Regresos a Marx, o de Marx, se anuncian y se preparan por todas partes con intenciones, sin duda, diversas. ¿Habrá terminado el tiempo de la necrología? ¿Comenzará el tiempo de la "explicación con"?

Pluralidad de regresos, entonces. Pero más que distinguir entre ellos según su objeto, conviene diferenciar de entrada los que se sitúan del lado del marxismo —o de un determinado marxismo— y los que eligen una posición resueltamente alejada de él, o incluso enfrentada a él; los que continúan haciendo de Marx el inspirador de movimientos, de partidos, de Estados, y los que, volviendo la espalda a estos usos, están listos para acogerlo en su singularidad y en su soledad.

Marx solía declarar: "Todo lo que sé es que yo no soy marxista". Cometeríamos un gran error si sólo viéramos allí una provocadora ocurrencia de aquel a quien se ha erigido falsamente como padre fundador. Marx ha denunciado y atacado suficientemente el "sustitucionismo utópico" —un utopista pretende sustituir el movimiento social— como para no sublevarse contra el "sustitucionismo teórico" que consistiría en sustituir la emancipación anónima, la auto-emancipación de la clase dominada, por el nombre del "gran teórico". En este sentido, ¿no sería acaso el marxismo la inversión misma del pensamiento de Marx, que estaba más cerca del proyecto de la Unión Obrera de Flora Tristán que de las traducciones partidistas o estatistas de quienes se declararon sus discípulos? Desde este punto de vista, el derrumbe de los regímenes marxistas, que abusivamente se pretendieron socialistas,

tuvo entre otros efectos benéficos el de "devolvernos" *a Marx, a un Marx desembarazado de las materializaciones ideológicas que interpusieron una verdadera cortina de humo entre él y nosotros. A decir verdad, esta forma de vuelta a Marx, o más bien de redescubrimiento —más allá del marxismo— de Marx, no debió esperar a que se produjera este derrumbe: en dos direcciones diferentes, Maximilien Rubel y Michel Henry habían abierto ya sendos caminos para dejarnos volver a oír la voz de Marx.*

Voz filosófica en el caso de Michel Henry, cuyo veredicto no podría ser más claro: "El marxismo es el conjunto de disparates que se han dicho acerca de Marx."[1] *Largo desconocimiento que ha sido reforzado por la prolongada ignorancia de la obra filosófica de Marx, ya que, como insiste reiteradamente Michel Henry, lo extraordinario es que el marxismo se constituyó y definió en ausencia de una referencia al pensamiento filosófico de Marx, en la completa ignorancia sobre él. En efecto: es recién en los años veinte de este siglo que los principales textos filosóficos de Marx fueron descubiertos por Riazanov. A partir de esta constatación, Michel Henry propone una revolucionaria lectura de Marx que sostiene, por una parte, que los textos histórico-políticos de éste reposan sobre conceptos que no son fundadores y, por otra, que los conceptos esenciales del marxismo no son en modo alguno los conceptos fundamentales de Marx, ya que, para él, no son ni realidades ni principios de explicación. De ahí la apertura hacia una filosofía de Marx, en busca de una realidad perdida tanto por Hegel como por Feuerbach y que no sería otra que la práctica, es decir, la pura actividad como tal.*

Voz más directamente política en el caso de Maximilien Rubel, que rechaza tan vigorosamente la menor tentativa de identificación entre Marx y el marxismo que convierte a Marx en un crítico del marxismo. El autor de El Capital, *desembarazado del mito del padre fundador del marxismo, desembarazado del mito de Octubre (es decir: de la transformación de su pensamiento crítico en ideología de partido y de Estado), vuelve a ser lo que jamás dejó de ser: el pensador de la auto-emancipación obrera respondiendo a la doble exigencia ética de la utopía y de la revolución*[2].

Por cierto, cuando se observa la forma restauradora que adopta actualmente el retorno de la filosofía política en Francia puede temerse que este regreso a Marx, lejos del marxismo, termine en una neutralización de su pensamiento, en su integración al corpus *académico, en la ruptura de su lazo constitutivo con la revuelta y el mesianismo. Tal es el legítimo temor de Jacques Derrida*[3]*. Pero esta neutralización no es una fatalidad, en la medida en que este regreso replantea el problema y el imperativo de la emancipación.*

Es del lado de esta forma de regreso —que es en realidad más una reactivación que un regreso— que se sitúa el presente ensayo. En él nos volvemos principalmente, en efecto, hacia un texto extraordinario de Marx, largamente posterior, en cuanto a su publicación, a la constitución del marxismo: hacia el manuscrito Crítica del Derecho del Estado de Hegel, *escrito probablemente en el curso del verano de 1843 y publicado por Riazanov en 1927. Marx emprende allí una crítica casi lineal de la* Filosofía del Derecho *de Hegel, más exactamente de los § 261 a 313, correspondientes a la 3ª sección de la III parte, consagrada al Estado. Aquí no aspiramos tanto a proponer una nueva interpretación de conjunto de ese texto como a encontrar respuesta, en él, a dos preguntas esenciales: por un lado, ¿qué estatuto acuerda Marx a lo político en ese texto donde, en contra del logicismo hegeliano, pretende poner de relieve la lógica de la cosa —en este caso, de la cosa política? Por otra parte, ¿qué forma de sociedad política concibe como la "verdadera democracia", cuyo advenimiento, según él, corre parejo —como si la verdadera democracia se hiciera cargo y llevara a su límite el enigma nacido con la Revolución francesa— con la desaparición del Estado?*

Distancia entonces —repitámonos— entre Marx y el marxismo. Porque fue proponiendo un análisis del momento maquiaveliano que nos es contemporáneo, del que puede considerarse que se constituye en una crítica del marxismo con miras a redescubrir la política perdida —sea en una filosofía de la historia, sea en una empresa de cientifización—, que se nos reveló que un primer momento maquiaveliano existía ya en Marx. Momento no extraño a la aventura del movimiento de los jóvenes hegelianos, que es una de las fuentes de la modernidad política —o uno de sus laboratorios—, ya que en unos pocos años dio nacimiento a un liberalismo político radical (Ruge, Marx), al socialismo y al comunismo (Moses Hess, Engels, Marx), al anarquismo (Bakunin, ¿Stirner?) y al sionismo (Moses Hess).

Precisémoslo: no se trata de leer una vez más a Marx a la luz de un referente exterior, sino de proponer una lectura interna de Marx, una reactivación de sus conceptos y de sus intuiciones que, en virtud de su relación con Maquiavelo y con Spinoza, permita percibir una interrogación insistente de lo político y una voluntad práctica de emancipar la Res publica *en cuestión de lo teológico-político y de las supervivencias feudales.*

En resumen: ¿qué es lo que ofrece este texto, donde un pensamiento sobre lo político y un pensamiento sobre la democracia aparecen tan fuertemente ligados, frente a las críticas atentas y respetuosas (en el sentido en que Benjamin Constant continuaba respetando a Rousseau aun cuando lo criticaba) de Marx: las de Hannah Arendt, Claude Lefort y Theodor W. Adorno?

¿Es verdad que Marx, brevitatis causa, *abreviando, tendía a recubrir lo político por lo social, que hacía derivar lo político de lo económico y se encerraba en un quietismo tan pronto como se trataba del fin de la dominación? En* Dialéctica negativa *Adorno escribe: "La economía posee la primacía sobre la dominación, que no puede ser derivada más que económicamente. [...] Lo que tanto él (Engels) como Marx querían revolucionar era la situación económica de la sociedad tomada como un todo, [...] no al [nivel] de su forma política cambiando sólo las reglas que rigen la dominación"*[4]*. ¿Pero no es más bien en el registro de la inquietud y de la pregunta que se piensa la verdadera democracia?*

¿Democracia contra el Estado? Este título es deliberadamente paradojal, en el sentido primitivo del término. En primer lugar, se levanta contra la doxa *de los partidarios de la democracia para quienes democracia y Estado van juntos como los dedos de la mano. Y que identifican tan bien una y otro que no parecen tener problemas para forjar la expresión "el Estado democrático". Pero la alianza de estos dos términos, que parece evidente, no va en realidad de suyo. ¿Por qué motivo debería haber una armonía previa entre el Estado y la democracia, si ésta última nació con la ciudad griega? La expresión "el Estado democrático" parece sugerir que el Estado tendría la chance de recurrir —en ejercicio de su soberanía, y según las circunstancias y la inspiración de sus dirigentes— ora a modos de ejercicio democráticos, ora a modos de ejercicio autoritario.*

¿Pero acaso se reduce, acaso puede reducirse la democracia a una modalidad del poder de Estado —en cierto modo, a un método? Y si ése no es el caso, si la democracia es una cierta institución política de lo social, ¿no aparecen enseguida las tensiones, incluso la contradicción, entre la democracia y el Estado?

Invirtamos los términos y encaremos la cuestión desde el punto de vista de la democracia y no ya desde el punto de vista del Estado. ¿Puede imaginarse sin esfuerzo la expresión "la democracia estatal"? Se concibe fácilmente la oposición entre democracia política y democracia social; se concibe incluso el pleonasmo "democracia popular", que fue una burla cruel. Pero "democracia estatal" es inconcebible. Como si se revelara en esta resistencia de la lengua la existencia de un antagonismo sordo, subterráneo, implícito, entre la democracia y el Estado, como si se revelara en esta experiencia que el Estado no es, decididamente, la mejor forma de manifestación de la democracia. Nuestra sociedad conoce un curioso funcionamiento cercano a la forclusión: tan pronto como una situación crea problemas, la transforma en

horizonte irrebasable, o, peor, en obstáculo insuperable. De ahí una práctica que consiste en olvidar y ocultar las brechas que han hecho vacilar lo infranqueable. Así, a propósito del Estado, ¿quién debate todavía la buena nueva que anunciara Pierre Clastres bajo el nombre de La sociedad contra el Estado*?*

En segundo lugar, la expresión "Democracia contra el Estado" se levanta contra la doxa *de los adversarios de la democracia —que ellos llaman "democratismo"— que identifican también, lisa y llanamente, democracia y Estado. Rechazando el Estado, rechazan al mismo tiempo la democracia. Los reúnen tanto más fácilmente en su rechazo cuanto que no perciben ninguna diferencia entre ellos, ni piensan que en su intencionalidad primera la democracia pudiera dirigirse espontáneamente contra el Estado. Ahora bien: uno de los méritos del manuscrito de 1843 de Marx —y no de los menores— es que invita a pensar la democracia sobre las ruinas del Estado. Abre así una brecha en la que conviene penetrar para tener acceso a esta extraña forma de experiencia de lo político, para enfrentarse con el enigma de la verdadera democracia.*

Si durante toda su vida Marx estuvo atormentado por los espectros, tampoco dejó de enfrentarse (igual en esto a muchos de sus contemporáneos que luchaban por la emancipación) con los enigmas. ¿No es acaso Moses Hess, colaborador junto con Marx de la Gaceta Renana, *quien definió insuperablemente, en un artículo del 19 de abril de 1842, el horizonte enigmático del siglo XIX?:*

> *La Revolución francesa ha encargado a los Tiempos modernos resolver este enigma.* Libertad e igualdad, *eso es lo que yo quiero, dice esta revolución mundial [...] Pero no era tan fácil como se creyó inicialmente. La primera forma, primitiva, natural, brutal, de la libertad y de la igualdad —el sans-culottismo— no duró mucho tiempo: el Imperio fue la enfermedad que engendró, la Restauración fue su tumba. Fue entonces que comenzó la historia propiamente dicha del enigma, o mejor, su solución. ¿Qué es la monarquía de Julio sino la primera tentativa razonable,* espiritual, *de realizar la libertad y la igualdad? [...] Pero cuando se ve qué metamorfosis se han producido desde 1830 en la* nación *francesa, inglesa o alemana, podemos sin duda alimentar la esperanza de que el enigma haya dado un paso hacia su solución.*[5]

La diferencia entre el siglo XIX y el XX es que el primero creía poseer, o poder poseer, la solución, mientras que el segundo hace del enigma su morada,

advertido de que historia y política están destinadas a permanecer como un problema sin fin.

Notas

[1] Michel Henry, *Marx*, I: *Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1976, p. 9.

[2] Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme*, Paris, Payot, 1974.

[3] Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993, pp. 60 a 62. [Hay edición española: *Espectros de Marx*, traducción de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid, Trotta, 1995. A fin de no fatigar al lector con innecesarias enes y tes, las intervenciones de la traducción se indicarán simplemente a través del uso de corchetes como los que abren y cierran la presente nota.]

[4] Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1978, p. 251. [Hay edición española: *Dialéctica negativa*, versión de José María Ripalda revisada por Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1975.]

[5] Moses Hess, *L'énigme du XIX^e^ siècle*, citado por M. Rubel en la "Introduction" a K. Marx, *Œuvres*, IV: *Politique I*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1994, p. LXI. [En adelante, las referencias a este volumen se indicarán como *Œuvres*, IV: *Politique I*.]

(INTRODUCCIÓN)

Uno

La democracia moderna se apareció en seguida, a quienes se esforzaron por pensarla, como un enigma o un encadenamiento de paradojas. Esto vale para Tocqueville tanto como para Marx.

El autor de *La democracia en América* (1835) interpreta la revolución democrática como "un hecho providencial" que "escapa cada día al poder humano". A pesar de su deseo de inteligibilidad, Tocqueville confiesa "una suerte de terror religioso" al ver esta "revolución irresistible". Ilustración de la democracia misma, es a este título que los Estados Unidos presentan "la clave del gran enigma social" que afecta al mundo moderno[1]. La constitución de una ciencia política nueva a la que llama Tocqueville, ¿no apunta a dominar —y a intentar corregir— "los instintos salvajes de la democracia", a fin de volver útil esta revolución y de someterla a la civilización, antes que dejarla erguirse libre y anárquicamente contra ella? La alternativa, para Tocqueville, no se planteará ya, en adelante, entre sociedad aristocrática y sociedad democrática, sino entre una democracia sumisa al orden y a la moralidad y una democracia "desordenada", "depravada", "librada a furores frenéticos"[2].

¿Y acaso la expresión "el Estado democrático", que aparece desde la introducción de su obra, no resume admirablemente el proyecto de Tocqueville, como si se tratara de poner en caja, en el cauce del Estado, la marea tumultuosa de la democracia? ¿No busca Tocqueville, asociando la democracia al Estado, disociarla de la revolución? Porque ¿no es el lecho del Estado, para la

democracia, un lecho de Procusto? Tocqueville, queriendo poner en evidencia la ambigüedad de la democracia, presenta sus manifestaciones con el cuidado de develar las contrapartidas y las paradojas que la habitan.

Así, la democracia, que descansa sobre el principio de la soberanía del pueblo, está sin embargo expuesta a dar nacimiento a una forma de despotismo inédita y difícil de nombrar: un poder, más que tiránico, tutelar, que conduce a un nuevo tipo de servidumbre "reglada, dulce y apacible"[3]. Así, la revolución democrática, lejos de continuarse en un movimiento revolucionario permanente, está destinada a acabar con las pasiones revolucionarias, sustituyéndolas por nuevas pasiones que tienen más que ver con la conservación de lo dado que con su subversión.

Para el Dr. Marx, joven filósofo alemán que lucha por entonces por importar a Alemania el modelo político francés, la democracia, según los términos del manuscrito de 1843 dedicado a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, se presenta como "el enigma resuelto de todas las constituciones". Sin embargo, a decir verdad, este enigma está, más que resuelto, duplicado, ya que Marx, volviéndose hacia los escritores franceses de su tiempo, subraya el surgimiento de un nuevo enigma: "En la democracia, el Estado, como particular, no es más que particular; como universal, es lo universal real (...) Los franceses modernos han interpretado esto en el sentido de que en la verdadera democracia *el Estado político desaparece*"[4]. Volveremos detenidamente sobre esta fórmula misteriosa a fin de elucidarla. Allí donde la democracia crece hasta conocer una plena expansión, el Estado decrece. Por el momento, una primera pregunta: ¿Cómo podría una comunidad política —en este caso la democracia que ha alcanzado su verdad— manifestarse como desaparición del Estado político? En efecto: ¿Cómo puede una sociedad política desplegarse como desaparición del Estado? ¿Quiere decir que debe buscarse una diferencia entre la política y el Estado? Conviene pensar la democracia moderna *contra* el Estado, rechazando al mismo tiempo la expresión "el Estado democrático", que surge espontáneamente de la pluma de Tocqueville como si la manifestación misma de la democracia tuviera por efecto rebasar los límites del Estado, ir más allá, como si su vocación consistiera en superar estos límites, en salir del lecho del Estado para, como un río fecundo y generoso, extenderse al conjunto de las esferas de lo social.

Reconociendo la exactitud de la fórmula de los franceses modernos, Marx retoma su análisis por su cuenta. Su adhesión, del otro lado del Rhin, no es una "golondrina" sin ninguna relación con la primavera de los pueblos de antes de 1848, sino que se inscribe en el corazón mismo de esa primavera y

participa de lo que podríamos llamar, si lo juzgamos por sus intervenciones políticas en este período, realizadas bajo el signo de la *res publica*, un "momento maquiaveliano". Aplicado a Marx, este término puede sorprender, si no engendrar ambigüedades. Algunas precisiones, entonces, para establecer mejor lo que se pretende a través de la lectura de los textos políticos del joven Marx de 1842 a 1844[5].

Como se verá, no se trata acá ni de aportar una contribución a una ciencia marxista de la política, o a una "ciencia regional" de lo político (como lo ha intentado hace ya algunos años la crítica anglosajona que, legítimamente sensible a la importancia de la demasiado a menudo desatendida dimensión política en Marx, intentó hacer resurgir esta dimensión desde el punto de vista de la teoría materialista de la sociedad y de la historia), ni de participar en la elaboración de una teoría materialista del Estado, como si se tratara de llenar una laguna lamentable o de reunir los elementos dispersos en los diferentes escritos de Marx con miras a producir una teoría coherente que no existiría en él más que en estado de fragmentos[6].

Es decir que deliberadamente nos apartaremos del marxismo, y más precisamente de esas formas sofisticadas del marxismo que, queriendo poner fin a la depreciación economicista de la política, no conducen menos —a pesar de su respeto por la pluralidad de las instancias, su realidad y su eficacia— a un repliegue de lo político sobre lo económico, y estimulan, de este modo, una sociologización de lo político.

Se trata más bien de aprehender los textos políticos del joven Marx como una *obra de pensamiento* en el sentido en que la entiende Claude Lefort, a saber: como una obra sostenida por una intención de conocimiento y en la cual el lenguaje es esencial. Es legítimo, además, en razón de los vínculos que Marx establece con la tradición, interpretar esta obra desde el punto de vista de la filosofía política, o —mejor— como inscribiéndose en el destino de la filosofía política moderna. Del mismo enunciado del proyecto se desprende que intentaremos abrirnos un camino a contramano de dos polos que, a pesar de su oposición, se encuentran sobre este punto: a contramano de los marxistas que saludan a Marx como aquel que habría tenido el mérito de abandonar las formas de pensamiento de lo político propias a la especulación filosófica, y a contramano de aquellos que ven en Marx a uno de aquellos que habrían puesto fin a la tradición del pensamiento político. Por la vía abierta entre estos dos polos, se trata de recuperar una dimensión escondida, oculta, de la obra de Marx —una interrogación filosófica sobre la política, sobre la esencia de lo político— muy fuertemente acentuada en 1842-1844, pero que no parece impregnar menos la totalidad de su obra, y

que reaparece durante el intervalo que representan sus escritos políticos. Ahora bien: esta dimensión —tal será la primera hipótesis— puede hacerse resaltar mejor religando la obra de Marx a la filosofía política moderna tal como ésta fue inaugurada por Maquiavelo.

El nombre de Maquiavelo no debe llamar a engaño. No implica, aquí, ni una referencia a la fundación de una ciencia política positiva, objetivizadora, de la cual Marx sería el heredero, ni una alusión a un "realismo político" que haría de la teoría política una reflexión sobre las relaciones de fuerza y que, en este sentido, sería común a Maquiavelo y a Marx, atento uno a la construcción del Estado nacional moderno y el otro a la emancipación del proletariado. Si no puede reducirse a Maquiavelo al realismo, menos puede reducirse la relación de Marx con Maquiavelo a una recuperación de ese realismo y a su traslado a otro campo social-histórico, habitado por actores también distintos, proponiendo la tesis según la cual Marx sería el Maquiavelo del proletariado. Diremos más bien que el joven Marx, en la interrogación filosófica que dirige sobre la política, sostiene una relación esencial con Maquiavelo en tanto que este último es el fundador de una filosofía política moderna, normativa, es decir, fundada sobre criterios y principios de evaluación diferentes de los de la filosofía política clásica.

Por eso es legítimo interrogarse sobre la inscripción de Marx en un momento maquiaveliano.

En 1951, Eric Weil invitaba a distinguir —en el marco de una reflexión sobre "Maquiavelo hoy"— dos tipos de presencia de Maquiavelo en nuestra civilización: los períodos doctos, en que los eruditos y los intérpretes debaten sobre la génesis de la obra, su sentido, etc., y los períodos públicos en que Maquiavelo resurge súbitamente sobre la escena política, invocándose su nombre como respuesta posible a los problemas de la hora. En este último caso, se observaría un cambio de estatuto de Maquiavelo —que se volvería, a pesar de la diferencia de los tiempos, casi contemporáneo de aquellos que lo invocan— y otro régimen de pensamiento, puesto que no se trataría ya de pensar sobre Maquiavelo sino de pensar *a* Maquiavelo, o mejor, de pensar *con* Maquiavelo los asuntos políticos del presente.

> Sin embargo otros momentos surgen y dan una nueva vida al que hasta ahora no era más que un autor entre otros: es a él a quien se dirige la pregunta apasionada por el ser de la política, es con él con quien se discute como con un contemporáneo...[7]

Radicalidad del desafío: en esta conversación con Maquiavelo, ¿se formulará, más allá del *qué hacer* o del *cómo hacer*, la pregunta fundamental:

actuar o no actuar? ¿Cuál es la legitimidad de la acción política? Una sospecha sobre las relaciones posibles de la política con el mal, ¿no debe conducir a la elección del no-actuar? Lo que está en cuestión no es ya tal o cual opción política, sino la política misma, de la que un maquiaveliano célebre, Napoleón, nos ha enseñado que era el destino del hombre moderno.

En este primer sentido, es posible entonces pronunciarse afirmativamente sobre la participación de Marx en un momento maquiaveliano de su tiempo, más aún cuando el movimiento de los jóvenes hegelianos al que pertenecía puede hasta cierto punto ser analizado con la ayuda de esta categoría. Es sin duda al autor de *El Príncipe* y de los *Discursos* a quien Marx, asociando filosofía y periodismo de combate, dirigió "la pregunta apasionada por el ser de la política", desplegándola en múltiples direcciones:

- ¿Cuáles son las condiciones de un pensamiento filosófico de lo político?
- ¿Cómo pensar los asuntos políticos?
- ¿Cuáles son el estatuto, la esencia y la naturaleza de lo político?
- ¿Cuál es el lugar de lo político en la constitución de lo social?
- ¿Cuál es la característica propia de la modernidad política?

Es a partir de estas preguntas que Marx establece una relación privilegiada con Maquiavelo, quien representaría, según Leo Strauss, la primera ola de la modernidad, y acarrearía por eso una verdadera "maquiavelización" del pensamiento político, de la que Marx sería tributario[8].

En efecto: Marx, en un artículo de julio de 1842, reconoce hasta qué punto la filosofía política contemporánea, el pensamiento de la emancipación, se constituye en una relación con la tradición. Bien vistas las cosas, la idea del Estado —lo que Marx llama "la autonomía del concepto de Estado"—, lejos de ser una invención caprichosa de las doctrinas políticas más recientes, revela ser el fruto de una relación viva con una tradición multisecular inaugurada por Maquiavelo y Campanella, por la institución maquiaveliana de la filosofía política moderna[9]. A decir verdad, esta última formulación es bastante más satisfactoria que el término de maquiavelización que, salvo excepción, escapa difícilmente al presupuesto de la periodización straussiana de la filosofía política moderna, a saber: la idea de un proceso de decadencia bajo el signo de la pérdida, del empobrecimiento y de la reducción del horizonte[10].

Hecha esta precisión crítica, retomemos nuestra pregunta sobre la inscripción de Marx e intentemos hacerla progresar. ¿No participaría Marx de un momento maquiaveliano en un segundo sentido, más determinado, más

cargado, de contenido más preciso? No sólo la temática de este "momento" sería más abierta, más generosa que la de la maquiavelización, permitiendo no ver ya en Marx apenas al ejecutor de una tradición, sino que sería más compleja que la propuesta por Eric Weil. El análisis de este último, en efecto, incurre en el error de presentar estos resurgimientos de Maquiavelo como una suerte de movimiento desestructurado —en el límite, arbitrario—, cuando, si bien se miran estos resurgimientos, o mejor, estas constelaciones maquiavelianas en la historia moderna, puede percibirse en ellos la emergencia de una verdadera corriente de pensamiento político y filosófico. Es eso lo que se deduce, sobre todo, del gran trabajo de J. G. A. Pocock consagrado al *momento maquiaveliano*[11], que ha conmovido la presentación clásica de la filosofía política moderna, hasta entonces enteramente bajo la influencia del modelo jurídico-liberal, revelando su "cara oculta", es decir, la existencia de otro modelo: el paradigma cívico, humanista y republicano. En la huella de los trabajos de H. Baron sobre el humanismo cívico, Pocock ha sacado a luz otra filosofía política moderna, que se extiende, según él, desde el humanismo florentino hasta la revolución americana, pasando por Maquiavelo y Harrington. Y que consiste en afirmar la naturaleza política del hombre y en asignar como objetivo a la política no ya la defensa de los derechos sino la puesta en práctica de esta "politicidad" primera, bajo la forma de una activa participación ciudadana en la cosa pública.

Este momento maquiaveliano y las constelaciones en las que se va encarnando presentan tres elementos distintos:

1) El movimiento por el cual pensadores y actores políticos, a lo largo de varios siglos, han trabajado para reactivar la *vita activa* de los antiguos, más precisamente el *bios politikos* —la vida dedicada a las cosas políticas—, contra la primacía acordada a la *vita contemplativa* y contra el cristianismo, que, en nombre de la ciudad celeste, ha sembrado el descrédito sobre la política. Esta rehabilitación de la vida cívica —de la vida en la ciudad y por la ciudad— descansa sobre la recuperación de la afirmación aristotélica según la cual el hombre es un animal político que no puede alcanzar la excelencia sino en y por la condición de ciudadano. Además del distanciamiento con la tradición platónica y con el privilegio que ésta acordaba a la *vita contemplativa*, este redescubrimiento de la política implica una revolución mental con respecto al hombre medieval: mientras que este último había recurrido a la razón para que le revelara, gracias a la contemplación, las jerarquías eternas de un orden inmutable en el seno del cual le estaba asignado un lugar fijo, expulsando el mundo de la contingencia y de la particu-

laridad histórica al lado de lo irracional, del que convenía apartarse, el partidario del humanismo cívico, al mismo tiempo que operaba un desplazamiento de la vida contemplativa a la vida activa, descubría una nueva figura de la razón capaz de crear por medio de la acción un orden humano, político, dando una forma al caos del universo de la contingencia y de la particularidad. Orientado hacia la toma de decisiones en común, este nuevo modo de existencia cívica reconocía la naturaleza lingüística del hombre y tendía a concebir el acceso a la verdad como el fruto de intercambios libres donde la retórica, tan presente en la ciudad antigua, recobrara su función. El adagio *civitas facit legem*, la ciudad hace las leyes, definía el nuevo principio, que se oponía tanto al patriotismo de Dante, vuelto hacia la realización de un orden eterno, cuanto al sincretismo del demagogo romano Cola di Rienzo.

Es en términos casi arendtianos que Pocock aprehende la dimensión específicamente política de este momento maquiaveliano, fundador de una nueva ciudad terrestre.

> Este libro cuenta parte de la historia del renacimiento, en la temprana modernidad occidental, del antiguo ideal del *homo politicus* (el *zoon politikon* de Aristóteles), que afirma su ser y su virtud por medio de la acción política, cuyo pariente más próximo es el *homo rhetor* y cuya antítesis es el *homo credens* de la fe cristiana.[12]

2) La elección de la república como única forma de *politeia* capaz de satisfacer las exigencias del hombre —animal político destinado a alcanzar su plenitud en el *vivere civile*— y las del descubrimiento de una historicidad secular. Por eso la oposición a Dante se reforzaba: ¿no apuntaba éste, en efecto, eligiendo una monarquía universal, a bloquear la historicidad para facilitar la salvaguarda de un orden eterno, objeto de contemplación? Más allá de la revisión del mito de fundación de Florencia —el republicano Brutus, héroe de la libertad, sustituye a César—, se trataba, merced a la elección de la república, de concebir una comunidad política apartada de toda dominación y de abrir un acceso a la temporalidad práctica. Contra el rechazo del tiempo, propio del Imperio o de la Monarquía universal, la idea republicana está ligada a una asunción del tiempo y a la noción de un actuar humano que, desplegándose en él, trabaja en su efectividad misma para separar el orden político del orden natural.

3) Esta rehabilitación de la forma-república corre pareja, pues, con su inscripción en el tiempo. Creadora potencial de historia, la república es al mismo tiempo sustraída a la eternidad, expuesta a la crisis, transitoria; además, no universal, se manifiesta como comunidad histórica específica. La

forma-república que resulta de la voluntad de crear, lejos del cristianismo, un orden mundano, secular, sometido a la contingencia del acontecimiento, es por eso expuesta a la finitud temporal, a la prueba de los tiempos. De ahí nace un nuevo cuestionamiento: ¿es la república, reactivación hasta cierto punto de la *politeia* aristotélica, la forma de comunidad política capaz de conocer la estabilidad en el tiempo, es decir, de oponer a los golpes de la fortuna y a los efectos de la corrupción una voluntad de perseverar en su ser gracias a la politización de la virtud?

Es pues este recentramiento del dominio público sobre sí mismo lo que Marx saludaba en 1842 en la obra de Maquiavelo, y esto con tanto vigor que esperaba repetir ese gesto contra las supervivencias de lo teológico-político en su tiempo. Más: Marx habría tenido por tarea orientar la mirada, más allá, hacia el gran descubrimiento clásico al que se liga el nombre de Aristóteles: el del hombre como animal político.

Mezcla de Aristóteles y de Maquiavelo, Marx estaba en ese sentido muy cerca del tenor espiritual de una constelación maquiaveliana. Para juzgar sobre su inscripción en ese momento maquiaveliano más específico, retendremos —en resumen— las siguientes preguntas:

- ¿En qué medida permaneció Marx fiel a la voluntad maquiaveliana de circunscribir un dominio político, un lugar político, o de lo político, irreductible?
- ¿En qué medida hace realmente justicia Marx a la voluntad de la filosofía política moderna de autonomizar la política, o, para retomar sus propios términos en 1842, de autonomizar el concepto de Estado?
- ¿En qué medida, en fin, su redescubrimiento de lo político contra el Estado cristiano feudal, su manera de concebir la emancipación política contra esta forma de Estado que, a decir verdad, es un no-Estado, participa del paradigma cívico, humanista y republicano? Más allá de esta mezcla de Aristóteles y de Maquiavelo, más allá de la "respiración griega" de Marx, ¿es legítimo percibir una relación entre la "verdadera democracia" de 1843 y las orientaciones del humanismo republicano?[13]

Dos

Contrariamente a la mayor parte de los intérpretes, que hacen comenzar los escritos sociopolíticos de Marx en 1843 con la *Crítica del Derecho del Estado de Hegel,* nosotros distinguiremos, al menos en relación con la presente cuestión, dos constelaciones de textos, los de 1842 y los de 1843-44, separados por una verdadera crisis, la crisis de 1843. La primera constelación comprende los textos correspondientes a la utopía del Estado racional; podría datarse el fin de esta constelación en el 25 de enero de 1843, fecha en la que Marx escribe a Ruge: "En Alemania ya no tengo nada que hacer. Aquí uno se adultera."[14] La segunda constelación designa los grandes textos de 1843 consagrados a la crítica de la filosofía política de Hegel, *La cuestión judía* y las *Glosas críticas al margen del artículo "El Rey de Prusia y la reforma social. Por un Alemán"* (agosto de 1844), conjunto que debe leerse sobre el telón de fondo de la correspondencia Marx-Ruge (de marzo a setiempre de 1843, publicada en febrero de 1844 en los *Anales franco-alemanes*). Poniendo de relieve la teoría del Estado moderno y el pensamiento sobre lo político tal como aparece en aquellos primeros textos, se podrá comprender mejor la significación del proyecto ulterior de crítica de la política. Como si, confrontando los textos de 1842 con los de 1843-1844, pudiéramos llegar a la conclusión de que, en lo que concierne al estatuto de lo político en Marx, existen en cierto modo dos tópicos, el segundo de los cuales tiene un valor de crítica en relación con las posiciones de partida. Si no se hace esta distinción entre esas dos series de textos, se descuida la crisis de 1843, lo que en ella estaba en juego y la innovación consecuente, perdiéndose de vista, por lo mismo, el cambio de perspectiva que Marx efectúa a comienzos del año 1843.

Dos tópicos, entonces. En 1842, los textos de Marx, lejos de expresar apenas un democratismo más o menos acentuado al nivel de las posiciones políticas, se ubican, al nivel de la teoría, no tanto bajo el signo de la emancipación política cuanto en la línea de *la emancipación de lo político con respecto a lo teológico,* al complejo del Estado cristiano. Y si esta afirmación esencial de la autonomía de lo político se expresa en un intento por importar al mundo germánico la idea republicana, también conduce, más profundamente, a un verdadero redescubrimiento de lo político: el lugar político es pensado como irreductible, como poseyendo una consistencia propia, y —en la lógica de esta autonomía— como determinante. En síntesis: Marx, próximo en esto a Rousseau, para quien "todo tiende radicalmente a la política",

vuelve a poner el mundo político en su órbita, lo recentra, por así decir, elaborando por su parte una nueva figura del momento maquiaveliano.

Por oposición a estas tesis de 1842, los textos de 1843 inauguran una nueva puesta en cuestión de ese poder determinante de lo político, al menos bajo la figura del Estado. La crítica del Estado moderno, bajo la forma de una puesta en relación con la autonomía de la sociedad civil, abre el camino a un decentramiento de un tipo nuevo de lo político por relación consigo mismo. En presencia de este golpe infligido a la autonomía del concepto de Estado, surge entonces la pregunta: ¿qué queda entonces del momento maquiaveliano?

Por otro lado, es a esta crisis de 1843 que Marx hace remontar, en el *Prólogo de la crítica de la economía política* de 1859, el descubrimiento del resultado general que le sirvió de "hilo conductor" en sus investigaciones ulteriores. Según su relato, es después de los artículos de la *Gaceta Renana* y de su fracaso "para resolver las dudas que [lo] asaltaban", que emprendió un primer trabajo, a saber, "una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho". Haciendo el balance de esta crisis, Marx escribe las proposiciones célebres que forman en cierto modo el núcleo de lo que los marxistas acostumbran designar con el término "materialismo histórico", uno de cuyos efectos es el de negar expresamente la autonomía de lo político y de lo jurídico:

> ...tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden explicarse ni por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida..., (la) "sociedad civil"; [...] la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la Economía política... En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social.[15]

Crisis nodal, entonces. Que parece poder recibir dos interpretaciones diferentes:

• Ante la lectura de ese texto casi "canónico", de esta autointerpretación de la crítica de 1843, es forzoso registrar un verdadero descentramiento de lo político, pensado en adelante como un fenómeno derivable y en cierto sentido segundo. Marx, al mismo tiempo que niega la autonomía de lo político,

lo naturaliza insertándolo en el campo de dependencia de una necesidad infra-estructural, o de un conjunto de relaciones de fuerza. Surge una ruptura con la innovación maquiaveliana: la relación con la institución de la filosofía política moderna se borra al punto de dejar lugar a una ciencia objetiva de la totalidad social.

• Pero, como lo subraya Marx en el mismo texto de 1859: "No podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí." Si el intérprete, en lugar de intentar tomar nota —como lo hace Marx en 1859— del resultado, acepta rehacer, sin pretender cerrarlo, *el camino de Marx hacia el resultado*, es decir, seguir una vía que no necesariamente conduce al resultado anunciado y saludado en 1859, ¿no será entonces sensible a una dimensión distinta del texto de 1843, olvidada o rechazada por el Marx de 1859? El intérprete, en virtud de la prioridad que acordará en la crítica de 1843 al proceso de pensamiento, ¿no percibirá acaso en él una dimensión propiamente filosófica, bajo la forma de una interrogación continuada de lo político? Posición del intérprete que implica obviamente una lectura particular de Marx, alejada de las ortodoxias existentes y de todo proyecto de dominio, lectura que acepta dejarse conducir por las preguntas de Marx, sin por ello ponerles el sello de una respuesta determinada, y que se abre paso, más bien, a través de las contradicciones, de las tensiones que atraviesan el texto y de sus implicaciones laterales, para librarse a un trabajo de desprendimiento.

Puesta así la cuestión, y manteniendo a distancia la auto-interpretación de 1859, ¿estamos todavía autorizados a considerar sin más que Marx, después de haber devuelto al dominio público su consistencia propia y de haberlo recentrado disociando el Estado moderno de lo teológico en 1842, procedería en 1843 en una dirección inversa y descentraría la política haciéndola derivar de lo económico? ¿Se puede, en efecto, concluir que lo político, repuesto sobre sus pies en 1842 para liberarlo de lo teológico-político, sería de nuevo, en 1843, descentrado e invertido por la subordinación a lo económico-social?

En síntesis: ¿se trataría en 1843 de una crisis epistemológica en el curso de la cual Marx habría buscado y encontrado un piso nuevo a partir del cual dar cuenta "científicamente" de lo político, o más bien de una crisis política y filosófica en el curso de la cual Marx habría buscado un nuevo sujeto político, distinto del Estado, y que llevaría a su extremo eso que Marx mismo llama "el principio político"? Se nos abre una perspectiva privilegiada para juzgar sobre la realidad del descentramiento de 1843 y sobre sus efectos: ¿anulación, borradura del momento maquiaveliano —lo que reduciría ese

momento a un simple estadio en la evolución de Marx y ofrecería sobre todo un interés histórico—, o bien desplazamiento, inflexión de ese momento —lo que le conferiría la condición de una dimensión permanente de la obra de Marx? Ese lugar teórico se constituye en 1843 en la formulación de la cuestión de la democracia y en el enigma de aquella proposición sobre el descubrimiento de los franceses modernos que recordábamos al comienzo y que trataremos de elucidar. ¿No tendríamos allí una inscripción inédita en el momento maquiaveliano, que se distinguiría por una investigación sobre el medio propio de la política y que se dedicaría sobre todo a examinar el lugar enigmático de la "verdadera democracia"? De la respuesta a esta pregunta depende la relación que conviene establecer y eventualmente mantener entre la crítica de la política y la emancipación humana. Sin resolver por el momento la cuestión, digamos apenas que si es posible observar en Marx una tendencia al ocultamiento de lo político bajo la forma de una naturalización, de una inserción de lo político en una teoría dialéctica de la totalidad social, su obra parece, al mismo tiempo, trabajada por una orientación contraria. Como si la heterogeneidad de lo político, el poder instituyente de lo político, no hubieran dejado de obsesionarlo durante su vida —como atestiguan la riqueza y la complejidad de sus escritos políticos—, como si Marx no hubiera dejado de interrogarse sobre el enigma del fundamento de la comunidad política, del vivir-juntos de los hombres.

Nuestra lectura se apoya, sobre todo en la segunda parte, en la *Crítica del Derecho del Estado de Hegel*, manuscrito publicado por primera vez —ya lo hemos señalado— en 1927, que no debe confundirse con "En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel", texto breve y contundente donde se anuncia el descubrimiento de la negatividad propia del proletariado, y que fue publicado por Marx en 1844 en París en los *Anales franco-alemanes*, igual que la correspondencia con Ruge y *La cuestión judía.*

En cuanto a su audiencia, ese texto ha conocido un destino modesto. Si los *Manuscritos de 1844* suscitaron numerosas interpretaciones, desde la del joven Marcuse hasta las lecturas cristianas o espiritualistas, e inspiraron luchas anti-burocráticas contra la dominación totalitaria, la *Crítica del Derecho del Estado de Hegel* ha sido más bien estudiada de manera erudita como una etapa importante en la génesis del pensamiento de Marx, pero sólo como una etapa[16]. Desde luego que la *Crítica...* de 1843 no tiene la amplitud de los manuscritos de 1844, donde la crítica de la economía política se metamorfosea en una crítica unitaria de la sociedad moderna; pero no deja por ello de ser un texto excepcional en el sentido de que elabora, a través de la filosofía del derecho de Hegel —el pensamiento del Estado moderno en tanto que pen-

samiento del tiempo presente—, una verdadera crítica de la modernidad política bajo el signo de la democracia. Según Michel Henry, se trata de un texto extraordinario de un alcance filosófico ilimitado.

¿Por qué, entonces, este relativo desinterés? ¿Es necesario suponer que al publicar "En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel" Marx echó sombra sobre el manuscrito de 1843, reduciéndolo al estado de ejercicio preparatorio? ¿O bien el juicio de Marx de 1859 habría tenido por efecto obstruir la ruta a cualquier lectura que se opusiera a su auto-interpretación?

Es posible que la razón sea más profunda. Una lectura abierta y atenta de la *Crítica...* de 1843, ¿no remueve la imagen convencional de Marx?, ¿no revela otra dimensión de este pensamiento? ¿Cómo es que, paralelamente a una naturalización de la política, persisten en Marx una "interrogación apasionada por el ser de la política" y una no menos apasionada indagación sobre las figuras de la libertad, sea que aparezcan éstas bajo el nombre de "verdadera democracia" o de desaparición del Estado?

No hay duda de que nuestro cuestionamiento tiene origen en una interrogación sobre nuestro presente. ¿Estamos en un momento maquiaveliano que se constituiría en una relación Marx-Maquiavelo, incluso en la oposición entre esos dos pensamientos? Por eso nuestra intención es, aun antes que poner de relieve esta oposición, destacar el dispositivo Maquiavelo-Marx en Marx mismo, hacerlo reemerger como una tensión interna a su pensamiento y develar en la obra de Marx, gracias a este recorrido, la presencia de algunas virtualidades de una modernidad inconclusa.

Notas

[1] Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, t. I, "Introduction", p. 97. [Hay diversas ediciones en español, entre ellas una de Fondo de Cultura Económica (FCE), México, y una de Alianza, Madrid, esta última en dos tomos.] Los otros fragmentos provienen igualmente de la introducción.

[2] A. de Tocqueville, Carta del 21 de febrero de 1835 a E. Stoffels, citada por J.-P. Mayer, *Alexis de Tocqueville*, Paris, Gallimard, 1948, pp. 48 y ss.

[3] A. de Tocqueville, *De la...*, t. II, p. 386.

[4] Karl Marx, *Critique du droit politique hégélien* [*Crítica del Derecho del Estado de Hegel*], traducción [al francés] e introducción de A. Baraquin, Éd. Sociales, Paris, 1975, p. 70. En adelante, citaremos este texto a partir de esta edición. [*La Crítica del Derecho del Estado de Hegel* será el centro sobre el que girará el intento de Abensour por mostrar, alrededor de una serie de textos de Marx (sobre todo, aunque no únicamente, de varios de los que escribiera entre 1842 y 1844), la presencia de un "momento maquiaveliano" en su obra, o —si se prefiere— la pertenencia de esa obra a un "momento maquiaveliano" de la historia del pensamiento político moderno. La mayor parte de esos textos son accesibles en español en la edición de Carlos Marx, *Escritos de Juventud*, primer tomo de las *Obras Fundamentales de Marx y Engels* traducidas y editadas por Wenceslao Roces (México, FCE 1982), que ofrece la ventaja —a cambio de una traducción que ha merecido diversas críticas— de reunir en un único volumen (por lo demás, fácilmente accesible) una importante selección de los escritos fundamentales de ese período "juvenil" de la obra de Marx. Por cierto, la gran mayoría de ellos conoce además *otras* versiones castellanas, que eventualmente he mencionado en las notas de la traducción, donde he tendido a privilegiar la indicación de las ediciones argentinas. En cuanto a la traducción de los pasajes de esos escritos que Abensour cita, he adoptado el criterio general de respetar, *en principio* (y por la razón señalada), la versión de Roces, aunque retocándola aquí y allá —cuando no favorecía la comprensión general del texto, o cuando producía una disonancia excesiva con el tono o la terminología utilizada en el resto del libro— a partir de la confrontación con las otras traducciones existentes (para el caso de *la Crítica*..., la que apareció con el nombre de *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, versión al español de Antonio Encinares P., prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez, México, Grijalbo, 1968), con la versión francesa con la que trabaja el propio Abensour (y también, en el caso de la *Crítica*..., con la de J. Molitor en el tomo IV de las *Œuvres complètes* de Karl Marx —*Œuvres philosophiques*: *Critique de la philosophie de l'État, de Hegel*—, Paris, Alfred Costes Éd., 1948) y, en algún caso, con el original alemán. En relación con *los otros* textos de Marx que son citados, los textos —digamos— "de madurez", he adoptado, salvo expresa indicación en contrario, la edición de Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, establecida por las Ediciones en Lenguas Extranjeras (Instituto de Marxismo-Leninismo del PCUS) de Moscú, señalando a título informativo, en las ocasiones en las que me parecía que lo ameritaba, la existencia de otras traducciones. Las ediciones castellanas de los textos del Marx maduro citados por Abensour *y que no se incluyen* en esa selección (que son varios) se indican en cada ocasión. En todos los casos, he mantenido las referencias que hace Abensour a las ediciones francesas de los textos sobre los que trabaja, que no son inaccesibles y que el lector puede desear consultar. Querría expresar mi gratitud a Horacio Tarcus y a Carlos Correas, que hicieron esta búsqueda bastante menos fatigosa de lo que lo habría sido sin su generosidad y sin su ayuda, y también a Eduardo Grüner, Esteban Vernik, Claudia Hilb y Alejandro Montalbán.]

[5] El *corpus* seleccionado comprende principalmente: 1) Los artículos del Marx periodista publicados en la *Gaceta Renana* (*Rheinische Zeitung*) de mayo de 1842 a marzo de 1843 [Casi todos los artículos sobre los que trabaja Abensour integran la selección de escritos realizada por W. Roces en el volumen indicado en la nota anterior. Agreguemos sin embargo que una edición completa de los artículos publicados por Marx en la *Gaceta Renana* puede encontrarse en español en K. Marx, *En defensa de la libertad. Los artículos de la Gaceta Renana (1842-1843)*, traducción y notas de Juan Luis Vermal, introducción de Juan Luis Vermal y Manuel Atienza, Valencia, Fernando Torres Editor, 1983, con la que hemos confrontado —y eventualmente retocado— la traducción de Roces]. 2) *Critique du droit politique hégélien* [*Crítica del Derecho del Estado de Hegel*: ver nota anterior], manuscrito probablemente redactado de marzo a agosto de 1843. De manera anexa, *Pour une critique de la*

philosophie du droit de Hegel [*En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*], y *A propos de la question juive* [*Sobre la cuestión judía*], textos redactados en Alemania y publicados en París, en los *Anales Franco-Alemanes* [*Deutsch-Französische Jahrbücher*], a fines de febrero de 1844. Estos textos son desde ahora accesibles en francés en la edición establecida por M. Rubel, K. Marx, *Œuvres*, III: *Philosophie*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1982. En lo que sigue del texto, las referencias que se harán a ella serán indicadas como sigue: *Œuvres*, III: *Philosophie.*

[6] Por ejemplo, John Maguir, *Marx's Theory of Politics*, Cambridge, Cambridge University Press (CUP), 1978. [Hay versión castellana: *Marx y su teoría de la política*, traducción de Eduardo L. Suárez, México, FCE, 1984.]

[7] Eric Weil, "Machiavel aujourd'hui", en *Essais et conférences*, Paris, Librairie Vrin, 1991, t. II, p. 190.

[8] Leo Strauss, *Les trois vagues de la modernité* [Título original: *The three waves of Modernity*, en *Political Philosophy: six Essays by Leo Strauss*, Indianapolis y New York, Hilail Gildin (ed.), Bobbs-Merrill y Pegasus, 1975]. Igualmente, sobre esta relación con Marx, el artículo "N. Machiavelli", en Leo Strauss y Joseph Cropsey, *History of political philosophy*, Chicago, Illinois, University of Chicago Press, 2ª ed: 1972, p. 273. [Hay versión en español: *Historia de la filosofía política*, traducción de Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla, México, FCE, 1993.]

[9] *Œuvres*, III: *Philosophie*, pp. 219 y s.

[10] La excepción nos la ofrece M. P. Edmond, quien en su obra *Philosophie politique* (Paris, Masson, 1972) tiene cuidado, precisamente para evitar la pesadez de la periodización straussiana, de distinguir entre la "maquiavelización de la filosofía política" (cap. 7, 8, 9) y la "naturalización" del dominio político que comienza con Hobbes.

[11] John G. A. Pocock, *The Machiavelien moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1975. A propósito de este libro, el notable artículo de J. F. Spitz, "La face cachée de la philosophie politique moderne", en *Critique* Nº 504, Paris, mayo de 1989, pp. 307 a 334.

[12] J. G. A. Pocock, *op. cit.*, p. 550.

[13] Conviene remarcar que, sin demorarse en eso, Pocock menciona el ideal marxiano de un hombre que ha superado la alienación en relación con el ideal cívico del hombre virtuoso, en el sentido político del término (*op. cit.*, pp. 502 y 551). En cuanto a su presentador francés, es mucho más explícito. Interrogándose sobre la lucha entre el humanismo cívico y la ideología comercial, escribe: "No hay pues hiatos, y la crítica obrera y marxista es la heredera directa de la idea de que la especialización de funciones hace perder a los hombres su capacidad cívica y la virtud al mismo tiempo que empobrece sus personalidades al dejar de definirlos como animales políticos; esto permite reinscribir a Marx en la tradición del humanismo europeo, en lugar de representarlo como un genio solitario y sin precursor", *op. cit.*, pp. 333 y ss. Igualmente, el trabajo de Ernest Grassi, *Humanisme et marxisme*, Paris, L'Âge d'homme, 1978. [Hay edición española: *Humanismo y marxismo: Crítica de la independización de la ciencia*, Madrid, Gredos.]

[14] [Carta de Marx, desde Colonia, a Ruge, 25 de enero de 1843, incluida en el apéndice del volumen de Roces. Existe una edición castellana —que está, por cierto, muy lejos de ser completa— del epistolario de Marx. Se trata de C. Marx, *Correspondencia*, Buenos Aires, Cartago, 1972.]

[15] *Critique de l'économie politique* [*Crítica de la economía política*], en K. Marx, *Œuvres*, I: *Économie*, Paris, Gallimard, "Bibliotèque de la Pléidade", 1965 [en adelante, *Œuvres*, I: *Économie*], pp. 272 y ss. [Hay algunas ediciones argentinas: *Introducción General a la Crítica de la Economía Política/ 1857. Y otros escritos sobre problemas metodológicos*, traducción de Miguel Murmis, Pedro Scaron y José Aricó, Cuadernos de Pasado y Presente Nº 1, Córdoba, 1ª ed.: 1968 (9ª ed., corregida y ampliada: 1974), y *Contribución a la crítica de la economía política*, traducción de Carlos Martínez y Floreal Mazía, Buenos Aires, Estudio, 1973.]

[16] Hay, sin embargo, excepciones: la edición alemana, *Kritik Der Hegelschen Staatphilosophie*, en Marx, *Die Frühschriften*, S. Landshut (ed.), A. Kröner Verlag, 1953, pp. 20 a 149; una notable edición inglesa, *Critic of Hegel's philosophy of right*, editada con introducción y notas de Joseph O'Malley, Cambridge, CUP, 1970; igualmente, de M. Rubel —quien toma en cuenta el trabajo de J. O'Malley—, "Critique de la philosophie politique de Hegel", en *Œuvres*, III: *Philosophie*, pp. 863 a 1018; la edición de Kostas Papaioannou con prefacio, *Critique de l'État hégélien*, "10/18", Paris, 1976, y, por fin, la edición de A. Baraquin, que es la que usamos aquí. Para los estudios de conjunto de este texto: Jean Hyppolite, "Le concept hégélien de l'État et sa critique par K. Marx", en *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Marcel Rivière, 1955, pp. 120 a 141, Shlomo Avineri, "Marx, critic of Hegel's philosophy of right in its systematic setting", en *Cahiers de l'ISEA*, Serie 10, Nº 176, Paris, agosto de 1966, pp. 45 a 81, y M. Henry, *op. cit.*, pp. 35 a 83.

Capítulo Uno

(LA UTOPÍA DEL ESTADO RACIONAL)

A primera vista, los textos de Marx de 1842 y de comienzos de 1843 (artículo sobre los viñateros de la Moselle) pueden apreciarse como una expresión acabada y coherente de la teoría del Estado racional y democrático, como una suerte de compendio de la lucha práctica de las corrientes democráticas durante la Revolución francesa y de la lucha teórica de los filósofos alemanes, en la huella de aquellos a los que Walter Benjamin describe como los "alemanes de 1789"[1]. Marx, convertido en periodista radical en 1842, instala entonces por su parte un tema que vuelve como un *leitmotiv* en el movimiento de la izquierda hegeliana: el tiempo presente es —o más bien, debe ser— el de la política. En 1841, A. Ruge saluda a la nueva corriente, principalmente a Bauer y a Feuerbach, como la aparición de la bandera de la "Montaña" sobre el suelo alemán. Y en los *Deutsche Jahrbücher* [*Anales alemanes*][2], en 1842, el mismo Ruge inaugura su crítica de la filosofía del derecho de Hegel con una declaración sobre el carácter de la época:

> Nuestro tiempo es político y nuestra política se da por objetivo la libertad de este mundo. En adelante no se tratará ya de establecer los cimientos del Estado eclesiástico, sino los del Estado secular; a cada respiración de los hombres crece el interés por la cuestión pública de la libertad en el Estado.[3]

A los ojos de Ruge, este descubrimiento de la política —mejor: del elemento político— es la manifestación de una revolución espiritual que se realiza, bajo el signo de la virtud política, en el acceso a una vida nueva. Y es en nombre de esta vida nueva que Ruge critica a los filósofos alemanes (a Kant y a Hegel, en este caso) y su tendencia al compromiso diplomático:

"Sus sistemas son sistemas de la razón y de la libertad en medio de la sinrazón y de la falta de libertad"[4]. Ruge se ocupa también de subrayar las contradicciones de Hegel: éste, que supo pensar la esencia del Estado como la realización de la idea ética, que, favorable a la praxis política, fustigara a los alemanes por su nada política, no se encerró menos en un punto de vista unilateralmente teórico, ciego a la relación de la teoría con la existencia e incapaz de concebir la reconciliación más que en el campo del espíritu, bajo la forma de una mediación especulativa. Renovador, Ruge se plantea superar estas contradicciones trabajando en la realización de la razón en la existencia, abandonando un punto de vista puramente teórico para volverse hacia la voluntad de los hombres. La nueva tendencia crítica —que en esto pertenece profundamente al elemento político— se presenta como la unidad de la voluntad y del pensamiento y se propone sustituir una filosofía del espíritu por una filosofía de la voluntad y de la acción.

Es contra esta verdadera fe joven-hegeliana, y en un tono polémico, que Stirner lanza sus dardos críticos en *El Único y su propiedad*, de 1845:

> ¡El Estado! ¡El Estado! Tal fue el grito general, y desde entonces se inquirió la mejor constitución, la mejor Forma de Estado. El pensamiento del Estado penetró en todos los corazones y excitó en ellos el entusiasmo; servir a ese dios terrestre se hizo un culto nuevo. La era de la política se abría.[5]

Es pues legítimamente que Arthur Rosemberg, en *Historia del bolchevi-quismo*, descubre en Marx una inspiración jacobina, en el sentido general del término: para Marx, redactor de la *Gaceta Renana*, se trataba de importar a Alemania el modelo francés del Estado revolucionario, de construir el Estado de la razón, de hacer acceder a sus compatriotas, entonces sumidos en el reino animal del espíritu, a la modernidad política, es decir, transformarlos en un pueblo de ciudadanos. Anunciando a Ruge, en marzo de 1842, su intención de elaborar una crítica del derecho natural de Hegel, especialmente en cuanto al régimen interior, Marx escribe: "El fondo es la refutación de la monarquía constitucional como una cosa espuria, contradictoria y que se condena a sí misma. *Res publica* no tiene equivalente en alemán"[6]. Y poco antes de emprender, por su parte, la ruta de "París, capital del siglo XIX" —donde publicará en colaboración con el mismo Ruge un número único de los *Anales Franco-Alemanes*—, Marx, a prueba del fracaso, reconoce así la vanidad de ese proyecto en la Alemania de Federico-Guillermo IV:

> ...Alemania está y seguirá estando cada vez más hundida en el bochorno. Le aseguro a usted que, si disto mucho de sentir ningún orgullo nacional, siento, sin embargo, la vergüenza nacional, incluso en Holanda. Hasta el más pequeño holandés, comparado con el más grande de los alemanes, es un ciudadano de su Estado.[7]

Referencia a Holanda que debe alertarnos, ya que no carece de significación en el recorrido de Marx: Holanda es, en primer lugar, el país de Spinoza, autor del *Tractatus theologico-politicus* al que Marx dedicó un importante cuaderno de extractos en 1841; por otro lado, en el seno de la Europa absolutista, era una de las raras encarnaciones del modelo republicano, la excepción holandesa que permitía considerar la república no ya como una bella figura del pasado, sino como un destino posible del mundo moderno.

Las contribuciones de Marx, periodista político, pueden entonces analizarse, en un primer nivel, como una conjunción armoniosa del jacobinismo y del hegelianismo de izquierda, que manifiesta, a la vez, una voluntad de emancipar el Estado de la religión por la creación de una comunidad política secular y una voluntad de destruir las formas políticas del Antiguo Régimen —estructuras jerárquicas, reino de los privilegios— para sustituirlos por una república democrática sostenida sobre la igualdad política.

Pero una lectura de estos textos en términos solamente políticos, por muy exacta que sea, es notoriamente insuficiente, ya que las posiciones políticas que allí se sostienen son en cierto modo *derivadas*. En efecto (y es esto lo que autoriza a ver en esta nueva corriente la emergencia de un *momento* maquiaveliano): se percibe en este temática política, más allá de la oposición al Estado cristiano y a las formas políticas del Antiguo Régimen, la reactivación, incluso la repetición, de un fenómeno de amplitud enteramente diferente —ya que pone en cuestión el ser mismo de lo social, las relaciones del pensamiento y de la acción, de lo filosófico y de lo político—, que Claude Lefort supo descubrir, estudiando el caso del humanismo florentino, en la base del surgimiento de la concepción racionalista y universalista de la política que lo anima. Fenómeno originario, ya que se trataba "de un cambio radical que afecta no sólo el pensamiento político sino las categorías que ordenan la determinación de lo real"[8]. De la ruptura con la representación teológica del mundo se desprendería "para el pensamiento un lugar de la política, y en consecuencia una búsqueda de lo real en el lugar propio de la política. Lo que advendría, así, es la relación a ese lugar, no un discurso político nuevo, sino el discurso sobre la política como tal"[9].

Para establecer la legitimidad de esta lectura "máxima" y aprehender la

constitución del momento maquiaveliano retendremos dos textos, uno de Feuerbach y uno de Marx, que muestran insuperablemente cómo el discurso político "en francés moderno", referido a la escena alemana de 1841 a 1843, es el efecto derivado de un discurso fundador sobre la política, sobre el lugar de la política, enteramente dirigido hacia una reconquista de la dimensión política, dimensión constitutiva de la humanidad.

En 1842, en *Necessité d'une réforme de la philosophie*, Feuerbach convoca a una transformación de la filosofía y, para enfatizar la radicalidad y la novedad de su proyecto, distingue dos tipos de reforma: una reforma interna a la filosofía, "hija de la necesidad filosófica", y una reforma externa, es decir, que remite a la exterioridad histórica, fuera del campo de la filosofía, y por lo tanto dirigida a satisfacer una necesidad de la humanidad. Es a una reforma de este segundo tipo que invita Feuerbach, quien reconoce su necesidad en dos signos convergentes que marcan el tiempo presente: por un lado, una transformación religiosa bajo la forma de una negación del cristianismo; por otro, el surgimiento de una nueva necesidad de la humanidad, la necesidad de libertad política, o, incluso, la necesidad política. Parece existir una hostilidad de principio, que Feuerbach describe en términos maquiavelianos, entre el cristianismo y la nueva necesidad fundamental de la humanidad: "Los hombres se arrojan hoy a la política porque reconocen en el cristianismo una religión que destruye la energía política que poseen"[10]. De donde concluimos que la política ha reemplazado a la religión. De esta conversión de la mirada de los hombres, vuelta en adelante hacia la tierra y no ya hacia el cielo, Feuerbach deduce la exigencia de la reforma de la filosofía y la tendencia de esta reforma. A la filosofía, en efecto, toca la tarea de transformarse en religión, o mejor, de elaborar el "principio supremo" que permita a la política transformarse en religión, es decir, de no conmover solamente la cabeza, sino de penetrar hasta el corazón del hombre.

Es pues la necesidad política, a la que se reconoce el estatuto de necesidad de un nuevo período de la historia humana, la que orienta y exige la reforma de la filosofía. Remarquemos, además, la verdadera inversión que efectúa Feuerbach en el seno de un movimiento típicamente dialéctico, ya que la negación de la religión es presentada como condición de posibilidad de la reapropiación de lo político: la desvinculación de lo político y de lo teológico, la emancipación de lo político respecto a lo religioso, vale como momento preparatorio a una transformación de la política en religión, por mediación de la filosofía. Además, esta nueva sacralización de la política informa por completo el concepto de Estado tal como es construido por Feuerbach.

Desde el punto de vista de su génesis, de acuerdo con Feuerbach, el Estado se deduce de la negación de la religión: es cuando el lazo religioso se quiebra o se disuelve que puede surgir la comunidad política, es cuando la relación con Dios se esfuma que puede instaurarse el lazo interhumano. Tal es el trabajo del nuevo principio supremo bajo su forma negativa, a saber: el ateísmo.

Desde el punto de vista de su misma constitución —allí donde se hace el trabajo del principio supremo bajo su forma positiva, a saber: el "realismo"—, el Estado conoce un proceso complejo en dos tiempos sucesivos, como si el fin del lazo religioso diera nacimiento a un estallido, a una separación, a una desconexión tal que una nueva relación debiera advenir, la relación política, la relación que se constituye en y por la política. En efecto: lo teológico-político es en el límite un mixto inconcebible, ya que pretende reunir dos lógicas que trabajan en sentidos contrarios. "La religión ordinaria es tan poco el lazo del Estado que es más bien su disolución." Colocar a Dios como padre, proveedor, "regente y señor de la monarquía feudal", hiere de inanidad el lazo interhumano propio del campo político. "Por eso el hombre no tiene necesidad del hombre... Se confía a Dios y no al hombre... Por eso el hombre no está ligado al hombre más que por accidente." No es sino la desaparición del lazo religioso, momento de la separación, lo que vuelve posible la constitución del lazo político, momento de la nueva reunión. Si se considera la génesis subjetiva del Estado, se advierte una relación entre la disolución de lo religioso y la formación del Estado.

> ...Los hombres se reúnen por la sola razón de que no creen en ningún Dios, de que niegan... sus creencias religiosas. No es la creencia en Dios, sino la desconfianza en Dios, lo que ha fundado los Estados. Es la creencia en el hombre como Dios del hombre lo que da cuenta subjetivamente del origen del Estado.[11]

La superación de lo teológico-político se opera pues en un movimiento de estallido y de reunión, de desconexión y de reconexión que, al mismo tiempo que devuelve los sujetos humanos a su finitud, abre una nueva secuencia ascendente, abre paso al surgimiento de un nuevo sujeto infinito que levanta vuelo sobre el terreno de la incompletud de los sujetos finitos. Subrayemos las características otorgadas a este nuevo sujeto que emerge de la actividad humana vuelta sobre sí misma. El Estado es presentado como un ser infinito, como una totalidad, como actividad pura, como autodeterminación; en fin: como dotado de todos los atributos de la divinidad.

> El Estado es la suma de todas las realidades, el Estado es la providencia del hombre. En el Estado, los hombres se representan y se completan unos a otros [...] soy abrazado por un ser universal, soy miembro de un todo. El Estado auténtico es el hombre sin límites, el hombre infinito, verdadero, acabado, divino. El Estado, y sólo él, es el hombre, el Estado es el hombre determinándose a sí mismo, el hombre referido a sí mismo, *el hombre absoluto.* [...] El Estado es el Dios de los hombres, por eso pretende con justicia el atributo divino de la Majestad.[12]

Se trata de un texto fundamental para nuestro propósito. En efecto: más allá del reconocimiento de la necesidad política como necesidad específica de la modernidad, puede leerse allí, sobre las ruinas de la representación teológica del mundo, una *institución filosófica de lo político* tal que lo político, elevado así al nivel de una aplicación de un principio filosófico nuevo, "el realismo", sea el lugar finalmente capaz de pensar y de resolver la cuestión que no cesa de obsesionar a la historia, el advenimiento de un sujeto universal, plenamente transparente a sí mismo e instituyendo, en la coincidencia consigo mismo, la era de la reconciliación terrenal. Elevación de lo político típicamente moderna, donde puede reconocerse sin duda alguna el movimiento que, según J. Taminiaux, caracteriza a la modernidad, a saber, "un prejuicio de obliteración e incluso de forclusión de la finitud" —en este caso en Feuerbach por la invocación al "corazón", fuente del afecto, de la necesidad, del sensualismo[13]. En fin: este texto nos parece definir insuperablemente el clima espiritual en el que comenzó a pensar y a escribir el joven Marx, como si esta elevación de lo político hubiera formado el horizonte —quizás la matriz teórica— a partir del cual Marx pensó sucesivamente el Estado moderno, la "verdadera democracia", el comunismo, otros tantos nombres para indicar que el enigma de la historia está por fin resuelto, que la identidad consigo ha sido alcanzada, aquello a lo que Feuerbach quería aludir con el nombre de realismo: "La unidad inmediata con nosotros mismos, con el mundo, con la realidad."[14] Por eso es legítimo interpretar a la luz de esta rehabilitación de lo político el texto de Marx de 1842, "El editorial del número 179 de *La Gaceta de Colonia*", que adopta la forma de un pequeño manifiesto maquiaveliano-spinozista —fechado, por otro lado, el 14 de julio. ¿No se trata en efecto, para Marx, de replicar a una nota editorial inspirada en la lógica del Estado cristiano y que negaba a la filosofía, en consecuencia, el derecho a considerar cuestiones políticas, según la razón, en la prensa?

Manifiesto maquiaveliano-spinozista, decimos, ya que Marx —lector asiduo de Spinoza, y más particularmente del *Tractatus theologico-politicus*, durante el año 1841— orienta toda la argumentación de su contraataque a reconocer a la filosofía el derecho de tratar cuestiones políticas, según los principios deducidos por Spinoza, que fue uno de los primeros, como se sabe, en reconocer en Maquiavelo el amor por la libertad (*Tratado político*, cap. v)[15]. En primer lugar, puede encontrarse allí, en varias ocasiones, una crítica virulenta de la ignorancia, cuyo poder demoníaco causa tantas tragedias en la historia. Pero, sobre todo, Marx, retomando el tema spinoziano de la separación de derecho entre la teología o la fe y la filosofía (orientada aquélla a la obediencia y el fervor de la conducta, y ésta a la verdad —prefacio y cap. xv del *Tractatus theologico-politicus*), deduce de allí la vocación de la filosofía por el conocimiento de lo verdadero, según el modelo del conocimiento de la naturaleza. "¿No existe una naturaleza humana universal, así como existe una naturaleza general de las plantas y de los astros? La filosofía no pregunta por lo que tiene vigencia, sino por lo verdadero"[16]. De ahí la cualidad propia reconocida al discurso filosófico; obra de la razón, quiere hacerse entender por ella: "Vosotros habláis sin estudiar los problemas, y ella [la filosofía] habiéndolos estudiado; vosotros apeláis al afecto, ella al entendimiento"[17]. De igual modo, Marx deduce de allí el derecho de la razón humana, de la filosofía, a ocuparse de las cosas humanas, de la organización de la ciudad, y esto no "en el turbio lenguaje de las opiniones privadas" sino "en el lenguaje diáfano del entendimiento público".

> Los periódicos no sólo pueden, sino que deben tratar de temas políticos. De antemano se comprende que la sabiduría de este mundo, la filosofía, tiene más derecho a preocuparse del reino de este mundo, del Estado, que la filosofía del otro mundo, que es la religión.[18]

De Spinoza, Marx retiene pues no solamente la tesis central del *Tractatus theologico-politicus* favorable a la libertad de filosofar, sino la idea de que, para fundar la *Res publica*, conviene destruir el *nexus* teológico-político, ese mixto impuro de fe, creencia y discurso que invita a la sumisión, esa alianza particular de lo teológico y lo político (tal el Estado cristiano contemporáneo de Marx) en la que, por la invocación de la autoridad divina, lo teológico invade la ciudad, reduce la comunidad política a la esclavitud, peor aún: desequilibra totalmente su ordenamiento superponiendo a su lógica propia una lógica dependiente de otro orden.

Vemos pues dibujarse con nitidez una línea de continuidad que va de

Maquiavelo a Marx pasando por Spinoza, y que consiste en liberar la comunidad política del despotismo teológico, a fin de devolver a lo político su consistencia propia y de permitir así el advenimiento de un Estado racional; advenimiento para el que basta, según Marx, que "la filosofía [interprete] los derechos de la humanidad [y exija] que el Estado sea el Estado de la naturaleza humana". Se sigue de ahí, escribe Marx, que

> no es del cristianismo, sino de la propia naturaleza, de la propia esencia del Estado de lo que tenéis que partir para decidir acerca del derecho de la Constitución del Estado; no de la naturaleza de la sociedad cristiana, sino de la naturaleza de la sociedad humana.[19]

El intérpete está tanto más autorizado a hacer resaltar esta continuidad cuanto que ésta es, exactamente, la línea de combate que eligió Marx en su ofensiva contra los partidarios del Estado cristiano. No se trata sin embargo, para Marx, de ocupar simplemente una posición estratégica, sino más bien de articular su propia interpretación de la historia de la filosofía política, de definir lo que constituye según él el aporte propio de la modernidad al pensamiento de lo político. Retengamos algunas fórmulas relevantes que confieren a este texto su valor de Manifiesto: el propósito de Marx es, en efecto, circunscribir el *initium* a partir del cual es posible en adelante pensar las cosas políticas. Según él, se trata de una verdadera revolución copernicana:

> Inmediatamente antes y después de los días del gran descubrimiento de Copérnico sobre el verdadero sistema solar, se descubrió la ley de gravitación del Estado, se encontró la gravedad en él mismo [...] Maquiavelo y Campanella primero, y después Hobbes, Spinoza y Hugo Grocio, hasta llegar a Rousseau, Fichte y Hegel, *comenzaron a ver el Estado con ojos humanos y a desarrollar sus leyes partiendo de la razón y de la experiencia.*[20]

La legitimidad de la interrogación filosófica sobre lo político reposa sobre la autonomía de lo político. Inversamente, la autonomía del concepto de Estado debe vincularse con el trabajo crítico de la filosofía, con su movimiento de emancipación, que permitió la constitución de un saber mundano de lo político centrado sobre sí mismo. Es a la constitución de este saber secular de lo político que Marx conecta la teoría moderna del equilibrio de los poderes. Por eso, Marx inscribe el descubrimiento del sistema político dentro del movimiento general de emancipación de las ciencias frente a la revelación y la fe, que pone bajo el patronazgo de Bacon de Verulam, quien supo, según él, emancipar la física de la teología. Conviene sin embargo

observar que, aun reconociendo la innovación moderna, Marx insiste sobre la relación que ésta mantiene con el pensamiento político clásico, como si la modernidad hubiera saltado por encima del cristianismo para reencontrar la forma de interrogación propia de la antigüedad. "La filosofía moderna no ha hecho más que continuar un trabajo que ya habían comenzado Heráclito y Aristóteles."[21] Sócrates, Platón, Cicerón, son igualmente citados como símbolos de cumbres de la cultura histórica, de momentos donde el apogeo de la vida popular iba a la par con el desarrollo de la filosofía y el declive de la religión. Esta relación con los Antiguos es importante, ya que revela perfectamente la complejidad, si no la ambigüedad, de este texto donde coexisten la relación con la ciencia moderna y, bajo el nombre de Maquiavelo, un redescubrimiento de la autonomía de lo político que no compromete sin embargo al pensamiento en los caminos del empirismo. Incluso al contrario. En efecto: la idea de la autonomía del concepto de Estado se enriquece con otras determinaciones, o mejor, conoce una extensión de carácter especulativo. Considerar el Estado con ojos humanos, descubrir la ley de gravitación del Estado, establecer que el centro de gravedad del Estado reside en sí mismo, son proposiciones directrices que es necesario entender en un doble sentido: 1) en el sentido de que para aprehender la lógica del Estado es necesario liberarse de lo teológico; 2) en el sentido de que esta emancipación no es solamente una liberación bajo la forma de separación, de negación, sino que debe elevarse al nivel de una *posición*, de una libertad afirmativa; es decir que, conquistada esta autonomía, es necesario cuidarse de relacionar esta lógica de la política con otros órdenes distintos del político y tendientes a descubrir una génesis empírica del Estado, so pena de ocultar inmediatamente esta dimensión que el pensamiento viene de recuperar.

Es por eso que Marx, intencionalmente, se aleja de los teóricos modernos del derecho natural (Hobbes, Grotius, Kant) que, a pesar de sus divergencias, tienen en común haber elaborado una representación del Estado a partir de una génesis empírica de tipo socio-psicológica.

> Los anteriores teóricos filosóficos del derecho político construían el Estado a partir de los instintos —ya del orgullo, ya de la sociabilidad—, o bien a partir de la razón, pero no de la razón de la sociedad, sino de la razón del individuo.[22]

Marx, al contrario, elige, a ejemplo de la filosofía más reciente que despliega un "punto de vista más ideal y más profundo" —sin duda alguna la de Hegel—, volverse hacia un concepto especulativo de lo político.

El Estado es concebido por Marx como una totalidad orgánica, como un

ente cuyo modo de ser específico es el sistema. Así la unificación de lo múltiple que realiza el sistema Estado, o el Estado como sistema, no debe ser pensada como una unidad-resultado que provendría de una asociación o de una conexión —armoniosa o conflictiva— de lo múltiple (punto de vista empirista), sino según el modelo de una unidad de carácter orgánico. La idea del Estado más ideal, esto es, especulativa, es construida partiendo de la idea del Todo, escribe Marx, o también de la "razón humana". Otro efecto de esta concepción especulativa del Estado: todo pensamiento de una separación, de una exterioridad, entre el individuo-ciudadano y la universalidad del Estado es rechazado en beneficio de una integración de la singularidad a la unidad orgánica, o más exactamente del reconocimiento de una adecuación perfecta entre la razón individual y la razón de la institución estática, ella misma puesta en obra de la razón humana[23]. Esta pertenencia a un pensamiento especulativo del Estado merece ser destacada, ya que de ese modo se mide con bastante exactitud la dimensión con la que conviene relacionar la idea de autonomía. Conviene entender la idea de autonomía del concepto de Estado según una doble acepción. Negativamente, postular la autonomía implica el rechazo de una génesis empírica tanto como el rechazo del modelo del contrato, o de una génesis a partir del concurso de las razones individuales. Positivamente, pensar el Estado, según su concepto, como forma primera, como forma integradora y organizadora, exige pensar la autonomía en su registro más fuerte, hacer producir a este concepto todas sus implicaciones al punto de reconocer en la comunidad política el poder instituyente de lo social. Afirmar del Estado que es "*el gran organismo*", presentar al Estado más allá de toda derivación, es al mismo tiempo reconocer su primacía e instalarlo en el lugar mismo de la institución de lo social.

El texto de Marx es más sobrio que el de Feuerbach. En uno como en el otro, sin embargo, se muestra que la lucha contra una representación teológica del mundo abre el camino a un redescubrimiento de lo político, a "una búsqueda de lo real en el lugar propio de la política", aun si la exigencia enunciada explícitamente por Feuerbach —"la política debe convertirse en nuestra religión"— revela como no resuelta, en la modernidad, la cuestión de los lazos entre lo político y lo religioso.

Notas

[1] Conviene destacar que esos textos no tienen solamente valor de etapa —"el comienzo liberal-democrático"— en la carrera de Marx; él mismo decidió, en efecto, incluir algunos de esos artículos en el volumen de *Ensayos reunidos de K. Marx* publicado en Colonia en 1851, especialmente el artículo sobre la reglamentación de la censura y los consagrados a la VI Dieta Renana (libertad de prensa, robos de leña en los bosques).

[2] [Se trata de los *Anales alemanes de ciencia y arte*, que no deben confundirse con los *Anales Franco-Alemanes* que Marx publicaría luego, con Ruge y otros, en París.]

[3] Citamos siguiendo la primorosa antología publicada en los Estados Unidos, *The Young Hegelians*, editada por L. S. Stepelevitch, Cambridge, CUP, 1983, p. 211.

[4] *Ibid*, p. 220.

[5] Max Stirner, *L'Unique et sa propriété*, en *Œuvres complètes*, Paris, L'Âge d'homme, 1972, p. 161. [Hay una edición española, en dos volúmenes: *El Único y su propiedad*, traducción de Pedro González-Blanco, Valencia, Sempere, s/f, que es la que hemos respetado en el texto, y otra, quizás más accesible, de Juan Pablo Editor, México.]

[6] K. Marx - F. Engels, *Correspondance*, t. I, Paris, Éd. Sociales, 1971, p. 244.

[7] K. Marx, "Lettre à Ruge de mars 1843", en *Œuvres*, III: *Philosophie*, p. 335. [El volumen de Roces recoge tres de las cartas que Marx enviara a Ruge durante 1843 —en marzo desde Treckschuit, en mayo desde Colonia y en setiembre desde Kreuznach— y que luego se publicaran en los *Anales Franco-Alemanes* bajo el título de "Cartas cruzadas en 1843".]

[8] Claude Lefort, "La naissance de l'idéologie et de l'humanisme", en *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978, p. 236. [Hay edición en español: *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política*, traducción de Enrique Lombera Pallares, México, FCE, 1988, cuya versión hemos respetado.]

[9] Ibid., p. 236 [Corregimos ligeramente la traducción].

[10] Ludwig Feuerbach, "Necessité d'une réforme de la philosophie", en *Manifestes philosophiques. Textes choisis (1839-1845)*, Louis Althusser (ed.), Paris, Presses Universitaires de France (PUF), 1973 [1ª ed.: 1960], pp. 101 y ss. [Hay una traducción española, "Necesidad de una reforma de la filosofía", contenida en *Cuatro artículos de L. Feuerbach* (donde se incluyen, además, una carta de Feuerbach a K. Riedel, "Sobre el comienzo de la Filosofía" y "Anotaciones a los principios de la filosofía"), en *Diálogos* Nº 14, 1979, pp. 125 a 149.]

[11] *Ibid.*, pp. 100 y ss.

[12] *Ibid.*, p. 101.

[13] Jacques Taminiaux, "Modernité et finitude", in *Recoupements*, Bruselas, Ousia, 1982, pp. 74 a 90. Una parte del presente ensayo fue publicada por primera vez en un volumen de misceláneas dedicadas a J. Taminiaux, *Phénoménologie et politique*, Bruselas, Ousia, 1989.

[14] L. Feuerbach, *op. cit.*, p. 102.

[15] M. Rubel, "Marx à la rencontre de Spinoza", en *Cahiers Spinoza* Nº 1, Paris, verano de 1977, pp. 7 a 28.

[16] *Œuvres*, III: *Philosophie*, pp. 207 y ss. ["El editorial del número 179 de *La Gaceta de*

Colonia", publicado por Marx, en tres entregas, en la *Gaceta Renana* N^os^ 191, 193 y 195, del 10, 12 y 14 de julio, respectivamente, de 1842.]

[17] *Ibid.*, p. 214.

[18] *Ibid.*, p. 216.

[19] *Ibid.*, p. 218.

[20] *Ibid.*, p. 219 (subrayado nuestro, M. A.).

[21] *Id.*

[22] *Ibid.*, p. 220.

[23] *Id.*

Capítulo Dos

(LA INTELIGENCIA POLÍTICA)

La importancia de la autonomía del concepto de Estado revela su alcance cuando se examina no ya la constitución del momento maquiaveliano en Marx sino la contribución que éste aporta bajo la forma de una reflexión sobre la prensa y de una elaboración teórica de la reconstrucción estatal. Retengamos este último punto. Si el Estado es la realización de la razón, sólo el punto de vista de la razón constituye la perspectiva legítima a partir de la cual articular un pensamiento sobre el Estado. Es decir que en esos textos del joven Marx, la crítica política depende de una crítica filosófica, y la crítica del interés privado depende de la crítica del empirismo. "El Estado, ese reino natural del espíritu, no debe ni puede encontrar su verdadera naturaleza en un hecho de la experiencia sensible."[1] A fin de someter "el derecho de los jóvenes árboles" a los derechos del hombre, Marx va a desarrollar una teoría de "la inteligencia política". La inteligencia política indica la operación del espíritu por la cual los hechos de la experiencia sensible son interpretados, regulados y organizados. Más: un hecho de la experiencia sensible no puede adquirir un sentido sino en y por la operación de la inteligencia política. En la medida en que esté a la altura de la visión moderna del mundo, el legislador, lejos de aceptar los hechos en su inmediatez empírica, debe aprehenderlos con las lentes del Estado, darles sentido transportándolos sobre el terreno espiritual del Estado. La inteligencia política es *principio*, en el doble sentido de comienzo y de fundamento; es alma organizadora. La inteligencia política designa la nueva facultad a la que corresponde la revolución copernicana en política, porque define el polo alrededor del cual deben girar los objetos que encuentra el legislador, el horizonte de sentido a partir del cual conviene comprenderlos y darles forma.

> La inteligencia política regulará, por ejemplo, la propiedad inmobiliaria de acuerdo con las máximas del Estado, y no las máximas del Estado de acuerdo con la propiedad territorial; no hará valer la propiedad según su egoísmo privado, sino según su naturaleza pública.[2]

La inteligencia política, reductora de toda exterioridad, órgano de totalización, es lo que permite al espíritu, en y por la forma Estado, el retorno a sí. "Para la inteligencia no hay nada exterior porque es el ala interna y determinante de todo."[3]

Pueden adivinarse los efectos políticos de semejante punto de vista: la regla establecida para la propiedad —la inteligencia política debe criticar y dominar la propiedad— vale para todo elemento que pretendiera alegar su exterioridad para escapar al proceso de totalización y de universalización. En oposición a la lógica del interés privado, Marx define una lógica del Estado como esfera de la organización consciente, o, más exactamente, instaura una ruptura entre el punto de vista del interés privado y el del Estado. La esfera del Estado es una esfera autónoma, luminosa, incluso grandiosa, que no podría por ninguna razón ser reducida a los límites estrechos, a las dimensiones mezquinas del interés o de la propiedad privada, so pena de perder su dignidad, su identidad, su modo de ser específico.

> Si el Estado, aunque sólo sea en un punto, se rebaja a proceder, no a su modo, sino al de la propiedad privada, ello quiere decir que deberá acomodarse a la forma de la propiedad privada en cuanto a la forma de sus medios.[4]

La menor transacción, el menor renunciamiento a los medios y al alma del Estado, produciría necesariamente un envilecimiento, una degradación de las instituciones estatales y una confusión entre dos órdenes heterogéneos. Conforme a esta independencia del Estado con respecto a las determinaciones ejercidas por los intereses que constituyen la sociedad civil, conforme a esta heterogeneidad del Estado, Marx define la modernidad política como la época del derecho público.

Al principio del interés privado, "contrario al derecho y a la libertad", Marx opone el principio opuesto, "contrario más bien al interés privado". La vocación del Estado no es la de remediar la fragilidad de las cosas de aquí abajo. Es decir que las garantías que el Estado acuerda al interés privado tienen límites; quedan subordinadas a la aspiración del Estado a la universalidad. Marx recuerda a los propietarios de bosques que "frente al Estado hasta el árbol más grande es apenas una astilla"[5], y que en caso de no

reparación del daño, el interés inmortal del derecho debe primar sobre el derecho mortal del interés. "Y no por ello se hundirá el mundo, ni el Estado dejará por ello de girar dentro de la órbita solar de la justicia."[6] En los textos de 1842, Marx, teórico del idealismo político, de la elevación política, da siempre su apoyo a las soluciones políticas, es decir a aquellas que, en presencia de conflictos materiales, saben elevarse más allá de la esfera donde aparecieron esos conflictos y hace prevalecer el punto de vista racional de la totalidad. Sería errónea la interpretación que concibiera esta relación del Estado con la esfera de los intereses privados como una dominación externa de tipo autoritario. Advertido de los conflictos entre el interés privado y el derecho, Marx teoriza el fenómeno fundamental de la "transustanciación política", coextensivo a la naturaleza misma del Estado moderno. En la teología católica, la transustanciación designa el cambio de sustancia del pan y del vino, que se convierten en el cuerpo y la sangre de Cristo en el sacramento de la Eucaristía. Hay una operación del mismo orden en la raíz del Estado moderno: una operación que hace posible un cambio de sustancia tal que el Estado cumple permanentemente una función de mediación entre el hombre y su libertad, ejerciendo una acción transformadora sobre todos los problemas, sobre todas las cuestiones que agitan y dividen la sociedad civil. Por lo que, por su inserción en la esfera del Estado, el interés privado, más que ser subordinado o dominado, sufre una transformación, una espiritualización, que reduce, al mismo tiempo, su exterioridad. No se trata tanto de comprimir o de ahogar el interés, como lo haría un intervencionismo estatal, cuanto de alumbrar el interés privado con la luz del Estado, a fin de hacerlo salir del fondo oscuro de la sociedad civil. Recogido en el círculo espiritual del Estado, el interés privado pierde su aspecto prosaico, su apariencia bruta de interés privado, para vestir los ropajes estatales. Así pues, existe para Marx, en el seno de la modernidad, un conflicto entre dos lógicas: la lógica del interés privado, tal como la define en el artículo sobre la ley referida a los robos de leña (de octubre a noviembre de 1842), y la lógica de la regeneración política, tal como la presenta en el artículo sobre las comisiones estamentarias de Prusia (diciembre de 1842). De acuerdo con las imágenes orgánicas de Marx, puede decirse que en un caso —el de la lógica del interés privado— el cuerpo político se disuelve, se anula, para dejar lugar al cuerpo represivo del propietario. Hay pues, paralelamente a la disolución del cuerpo político, un envilecimiento, una degradación. En el otro caso —el de la lógica del Estado—, aparece el fenómeno de la transustanciación, que produce una verdadera reconstrucción estatal o regeneración política, tendiendo a borrar materialidad, pasividad y dependencia,

elevando los elementos del Estado hacia una esfera donde, girando en adelante alrededor del sol de la libertad y de la justicia, conocerán una irresistible metamorfosis.

> En un verdadero Estado no hay ninguna propiedad, ninguna industria, ninguna materia capaz de cerrar, como tal, un acuerdo con el Estado; sólo hay poderes espirituales y los poderes naturales sólo tienen voz en el Estado en su resurrección dentro de él, en su reencarnación política. El Estado atraviesa toda la naturaleza con nervios espirituales y en cada punto tiene que manifestarse que lo que domina no es la materia sino la forma, no es la naturaleza sin el Estado sino la naturaleza del Estado, no es el objeto privado de libertad, sino el hombre libre.[7]

La red de metáforas a las que recurre Marx, y que es como una vía de acceso a los fundamentos filosóficos de su pensamiento de lo político, muestra suficientemente que el fenómeno de la regeneración política es concebido por él como una culminación de la autonomía del concepto de Estado. Considerando este apogeo, se mide la considerable extensión que confiere Marx a ese concepto, y cómo esta idea de autonomía —no ya al nivel de la génesis del Estado, sino al nivel de su naturaleza y de su funcionamiento— está enteramente surcada por una concepción especulativa de lo político. ¿Qué son la regeneración política y la resurrección social sino la puesta en práctica de un pensamiento sobre el Estado entendido según el modelo de una totalidad orgánica?

En virtud de la relación que Marx establece, en esos textos, entre la naturaleza —la unidad de la naturaleza— y el Estado, estamos autorizados a concluir que, para Marx, el sistema de la libertad accede al estatuto de un verdadero cosmos político. En un sentido, lo propio de la modernidad es hacer, en el nivel de la política, el camino que ha recorrido la autoconciencia en el nivel de la nautraleza, a saber: el pasaje de la primera percepción sensible a la percepción racional de la vida orgánica de la naturaleza[8]. Un pensamiento adulto —es decir, un pensamiento especulativo— consigue distinguir, más allá de la diversidad del caos de los intereses, el espíritu de una unidad viviente; logra comprender el proceso propio del Estado según el cual lo particular gira alrededor de lo universal. Es sobre ese punto que Maquiavelo habría hecho por la política lo que Copérnico hizo por la naturaleza.

En cuanto a la naturaleza del Estado, todas las características de una totalidad orgánica le son reconocidas:

1) El Estado no debe pensarse como una yuxtaposición de partes heterogéneas puestas una al lado de la otra, inmovilizadas, osificadas en su separación y que la estructura política no englobaría sino de modo mecánico y superficial, es decir, sin transformarlas, impidiendo por esto integrarlas en una trama única.

2) A la inversa, Marx plantea la estructura interior del Estado ("organismo público", "vida pública") como primera —no en el sentido cronológico, sino en el sentido de condición de posibilidad— en relación con las diferencias realmente existentes. "Son órganos y no partes, son movimientos y no estados, son diferencias de la unidad y no unidades de la diferencia."[9]

3) La vida del Estado, vida espiritual, consiste en un proceso complejo de diferenciación-unificación, en el que el momento de la diferenciación está subordinado al de la unificación, ya que el advenimiento de la diferencia —diferencia de la unidad— no se admite sino para contribuir a la unidad del conjunto, para ser objeto de una transformación tal que resulte de ella una unificación de una calidad superior, a saber, específicamente política.

4) El movimiento del Estado, el proceso del Estado (esas metáforas dinámicas son importantes porque subrayan que la vida del Estado, en su despliegue, consiste precisamente en destruir, en romper las divisiones reificadas), puede pues analizarse como una suerte de auto-creación continuada, de gran proceso orgánico, metabolismo espiritual que mezcla todo lo que viene de la materialidad, del pasado, de la necesidad, para dejar resurgir esos elementos metamorfoseados en la recreación cotidiana de un tejido nervioso único.

Tal es la plataforma especulativa a partir de la cual puede aprehenderse el proceso de transustanciación que, en el Estado moderno, transforma las partes materiales en órganos del todo espiritual.

No hay duda de que esta concepción marxiana del Estado corresponde a una metafísica de la subjetividad. De acuerdo con el pensamiento moderno del sistema, el Estado es pensado bajo la forma de una unidad orgánica. Y es por referencia a las propiedades consideradas características del ser humano (representación, voluntad), es sobre el modelo de la actividad sistematizante del ser humano, que es pensado el Estado. Desde este punto de vista, conviene mostrar la estrecha correlación que se abre paso entre el Estado, totalidad orgánica, y la inteligencia política, facultad totalizante, arquitectónica, "el alma que anima y determina todo", escribe Marx. Vale la pena subrayar esta pertenencia del primer pensamiento marxiano sobre el Estado a la metafísica de la subjetividad ya que, al sacar a luz el sitio especulativo de donde surge, se determina a partir de qué base es legítimo imputar a lo

político, en la economía de este pensamiento, la institución de lo social. En efecto: reconstruyendo el camino filosófico que conduce a Marx a la teoría de la regeneración política como la única capaz de producir una resurrección social por espiritualización, se descubre cómo esta nueva búsqueda de lo político está, en Marx, enraizada, fundada filosóficamente, cómo ella es consustancial con su pensamiento. En pocas palabras: no se trata de una posición política que revelaría las tendencias del joven Marx; se trata más bien de un pensamiento sobre lo político que elabora una lógica del Estado nutrida en la doble fuente de la concepción moderna del sistema y de la filosofía de la subjetividad. El Estado es sujeto; es en tanto que tal que es pensado como actividad pura, como Espíritu, como totalidad integral, como reducción de la exterioridad, como búsqueda de la coincidencia consigo, como lugar donde se efectúa y se completa el regreso a sí del espíritu.[10]

Matriz especulativa hegeliana se dirá con razón. Pero hay que agregar todavía que la esfera política, que en Hegel permanece relativizada por su subordinación al saber del espíritu absoluto, es elevada por Marx a la condición de absoluto. En este sentido se podría hablar de un "*absoluto político*" en la huella del proyecto de los jóvenes hegelianos que quería, bajo el nombre de filosofía de la praxis o de la acción, transformar la filosofía en política, y, para hacerlo, buscaba sustituir una fenomenología del espíritu por una fenomenología de la voluntad. La vida política debe afirmar su supremacía universal, escribía al mismo tiempo A. von Cieszkowski[11].

La contribución de Marx al momento maquiaveliano está a la altura de los problemas que la constitución de ese momento le plantea; es la aplicación consecuente de este nuevo pensamiento sobre lo político, afirmado en la doble crítica del Antiguo Régimen y del Estado cristiano.

Si se deja pues la mirada fija en este movimiento, parecería que Marx, impulsado por una crítica de lo teológico-político dirigida a hacer recobrar la autonomía de lo político, habría descubierto la ley de gravitación del Estado, el movimiento centrípeto del Estado sobre sí mismo. No contento con separar dos esferas espirituales una de otra, a fin de liberar a lo político de lo religioso, Marx habría hecho jugar esta autonomía reconquistada en relación con el campo religioso en todas las dimensiones del campo social, la habría generalizado y extendido a otros órdenes, al punto de plantear esta autonomía como una ley universal igualmente válida para todas las esferas y por lo tanto también para las esferas materiales. Si la autonomía del concepto de Estado conoció una extensión tan considerable, al punto de conducir a Marx a un verdadero redescubrimiento de lo político, Marx lo debe, como hemos sugerido, al campo especulativo en el seno del cual llevó adelante la lucha

por la autonomía. Es por haber pensado el Estado como gran organismo, bajo el signo del pensamiento moderno del sistema, es por haber pensado el Estado como sujeto, bajo la empresa de la filosofía de la subjetividad, que Marx pudo postular su autonomía respecto a la totalidad del campo social y pensarlo como una esfera autónoma, más aún: como una esfera heterogénea, espiritual, ideal, y en ese sentido plenamente activa, capaz de superar los antagonismos y de crear, más allá de las divisiones de lo social, una comunidad. Es por haber decidido salvar la filosofía transplantándola al campo político —como Temístocles decidió salvar Atenas transfiriendo su poder al elemento marino— que Marx pudo pensar *el elemento político* a la vez orientado en el sentido de la altura, de la elevación, y bajo el signo de una luz transfiguradora, en evidente dependencia de una problemática de la visión donde alternan las referencias al ojo y al espejo.

No hay duda en fin de que este pensamiento de lo político, permanentemente trabajado por las oposiciones materia/forma, naturaleza/Estado, material/espiritual, se inscribe en la línea de lo que R. Legros, en su estudio sobre el joven Hegel, designa como un pensamiento de la reconciliación, a saber, el proyecto "de una realización terrestre de lo inteligible, de la forma, de lo universal, de lo infinito"[12], lo que opera en el caso de Marx del lado del movimiento revolucionario. Inmediatamente surge una cuestión: si por esta vía lo político escapa a la denegación materialista y conquista su irreductibilidad, ¿no pierde, al ser así absolutizado, su aspecto? Porque puede descubrirse en Marx el mismo retorno paradojal que en Feuerbach: habiendo partido de una crítica de lo teológico-político, y por haber pensado la autonomía de lo político hasta su absolutización, ¿no termina Marx haciendo de la política nuestra religión? Marx, "entusiasta de la política" (son sus propios términos), embriagado, conducido por la entonación religiosa de su entusiasmo, ¿no abandona al mismo tiempo el suelo de la política? Quizás ésta, en efecto, no puede conservar su identidad sino cuidándose de ocupar el "punto sublime" del que Merleau-Ponty sospechará como de un lugar ilusorio donde se resolverían y se abolirían todas las oposiciones.

Notas

[1] *Œuvres*, III: *Philosophie*, p. 297. ["Los artículos de los N^os^ 335 y 336 de la Gaceta General de Augsburgo sobre las comisiones estamentarias de Prusia", en la *Gaceta Renana* N^os^ 345, 354 y 365, del 11, 20 y 31 de diciembre, respectivamente, de 1842. Roces no incluye en su compilación esta serie de artículos, que citamos por lo tanto siguiendo —con pocas variaciones— la ya mencionada edición a cargo de Juan Luis Vermal.]

[2] *Ibid.*, p. 308.

[3] *Id.*

[4] *Ibid.*, p. 254. ["Debate sobre la ley castigando los robos de leña", en la *Gaceta Renana* N^os^ 298, 300, 303, 305 y 307, de los días 25, 27 y 30 de octubre y 1º y 3 de noviembre, respectivamente, de 1842.]

[5] *Ibid.*, p. 273.

[6] *Id.*

[7] *Ibid.*, p. 310. [Se trata nuevamente del artículo sobre las comisiones estamentarias de Prusia.]

[8] *Ibid.*, p. 142.

[9] *Ibid.*, p. 298.

[10] A. Renaut, "Système et histoire de l'être", en *Les Études philosophiques* Nº 22, Paris, 1974, pp. 254 a 264.

[11] A. von Cieszkowski, *Prolégomène à l'Historiosophie* (1838), Paris, Champ libre, 1973.

[12] R. Legros, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelles, Ousia, 1980, p. 9.

Capítulo Tres

DE LA CRISIS DE 1843 A LA CRÍTICA DE LA POLÍTICA

¿Se opera una metamorfosis del momento maquiaveliano en el pasaje de la crisis a la crítica? Si nos volvemos ahora hacia la crisis de 1843, podemos interpretarla, de entrada, como una tentativa de desacralización del Estado, y esto en un doble sentido. Como si, en primer lugar, Marx dejara de concebir el Estado según el modelo de un sujeto infinito autodeterminándose, integrando toda exterioridad, coincidiendo consigo mismo. Así, la atribución a la prensa, órgano mixto, de la función de mediación abría ya la puerta a un elemento de pasividad y de finitud. Como si, por otra parte, Marx hubiera querido conjurar, en el mismo gesto, el resurgimiento de una estructura sagrada —a la vez dualista y vertical— en el campo político, dispuesto también en el sentido de la verticalidad, con una base —la vida profana— y un vértice —el cielo del Estado. Dicho de otro modo: una vía de acceso a la crisis de 1843 podría consistir en observar la redisposición del espacio político que se opera en ella, bajo el signo de un predominio de la dimensión horizontal, de una sustitución de la verticalidad por la horizontalidad; se trataría de escrutar el desarrollo, en el pensamiento de Marx, de una escena política centrada sobre un sujeto con centros plurales y proyectándose en direcciones múltiples. Lo que Marx llama la "verdadera democracia".

La crisis de 1843 es, en primer lugar, una crisis política. Más allá de la ruptura con la utopía joven-hegeliana del Estado racional, compartida por Marx en 1842, la meditación de Kreuznach produce una notable constelación de textos que, a pesar de sus diferencias, convergen hacia un punto central: la denuncia de la revolución política en beneficio de una forma radical de revolución. En "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", publicado en París en los *Anales Franco-Alemanes*, Marx declara:

> El sueño utópico, para Alemania, no es precisamente la revolución *radical*, no es la emancipación *humana general*, sino, por el contrario, la revolución *parcial*, la revolución *meramente* política, una revolución que deje en pie los pilares del edificio.[1]

Marx saca de su experiencia alemana una conclusión que vale para el conjunto de la sociedad moderna: se trata en adelante de criticar la emancipación política, forma de emancipación que la clase burguesa, en tanto que clase revolucionaria, ha legado al mundo. Forma de liberación limitada, sin embargo, porque una clase determinada piensa la emancipación universal a partir de las condiciones y del contenido estrecho que caracterizan su situación histórica particular.

Pero, más todavía, esta crítica política se convierte en una *crítica de la política*. Es en el mismo texto, en efecto, que Marx toma nota de la transición efectuada desde la crítica de la religión a la crítica de la política. La tarea de la filosofía al servicio de la historia es, en adelante, "desenmascarar la autoenajenación *bajo sus formas profanas*. La crítica del cielo se trueca, de este modo, en la crítica de la tierra"[2]. Como si se produjera en el camino seguido por Marx un movimiento hacia atrás de aquel de 1842, como si a un sobreinvestimiento de lo político dirigido a un redescubrimiento de lo político sucediera, no tanto un desinvestimiento cuanto una *otra manera* de investir lo político. En efecto: hay que cuidarse de pensar este movimiento bajo la forma de un regreso o, en términos cuantitativos, bajo la forma de un pasaje del más al menos. Es por eso que el término "desinvestimiento" no conviene, y menos todavía el de borramiento de lo político. Es mejor tratar de reconquistar la complejidad de este movimiento por el que Marx, lejos de pasar de largo por sobre aquello que había adorado, procede de modo tal de prevenir una excrecencia de lo político prescribiéndole y asignándole límites para, de alguna manera, salvarlo. Es exactamente éste el objetivo que procura el proyecto de una crítica de la política, que se despliega en varios niveles. Primero, en un nivel socio-histórico: el Estado moderno está, por un lado, permanentemente atormentado por un vicio secreto —a saber: las reminiscencias del Antiguo Régimen, que lo hacen funcionar por debajo de sí mismo—, y, por el otro, confrontado a un nuevo problema capital, "la relación entre la industria, el mundo de la riqueza en general, y el mundo político", signo de una división social insanable en el seno de las estructuras existentes. En síntesis: el Estado moderno reconoce, río arriba y río abajo, un doble foco de imperfección. Después, en un nivel filosófico, donde se trata de denunciar la repetición, bajo la forma profana, de la alienación religiosa

que hace que la producción —el Estado— escape a su productor —el hombre— y se vuelva, erigiéndose como una potencia extraña, contra él. Por haber ocupado el lugar que había dejado libre la crítica de la religión —el lugar de *théos*—, el Estado ha engendrado una verdadera estadolatría. Reapropiación de las potencias humanas malgastadas en el cielo de la política, desacralización del Estado, reorientación de la emancipación con ayuda todavía del modelo copernicano: que el hombre no gire más alrededor del Estado, sol ilusorio, sino alrededor de sí mismo. Éstas son las direcciones que abre esta nueva fase de la crítica. Es a través de la crítica de la filosofía del derecho de Hegel que Marx lleva a cabo ese proyecto porque, según él, es en el campo de la teoría, y exclusivamente en ese campo, que los alemanes están a la altura del presente moderno. Se sigue que criticando la teoría hegeliana, Marx ataca en un mismo movimiento la abstracción de la concepción alemana del Estado —que no es más que una expresión particular de la abstracción misma del Estado moderno— y el fenómeno socio-histórico de la alienación política. Así definida esta tarea, parece que la crítica del Estado moderno, por la mediación de Hegel, vale igualmente como crítica de las propias posiciones de Marx en 1842, como si la imposibilidad histórica de la emancipación política en Alemania le hubiera revelado al mismo tiempo la imperfección intrínseca de ese proyecto. Pero si, con ayuda de la carta-programa dirigida a Ruge en setiembre de 1843, se observa el método con el que Marx despliega su crítica, se percibe que el entusiasmo por la emancipación no anula en nada el entusiasmo por la política, sino que, al contrario, lo incluye como un momento necesario y, en un sentido, ineliminable. La relación política con los griegos está intensamente presente:

> Habría que volver a despertar en el pecho de estos hombres el sentimiento humano de sí mismos, el sentimiento de la libertad. Solamente este sentimiento, que ha desaparecido del mundo con los griegos y que el cristianismo hace perderse en el vapor azul del cielo, puede volver a convertir a la sociedad en una comunidad de hombres proyectados hacia fines más altos, en un Estado democrático.[3]

Particularmente preciosa y tópica es aquí la referencia a Aristóteles, que vale como crítica del mundo de los filisteos alemanes cuya falta de "politicidad" llegaría a afectar la escritura de un tratado político. "El Aristóteles alemán que calcara su *Política* sobre nuestras realidades escribiría a la cabeza de ella: 'El hombre es un animal social, pero totalmente apolítico'"[4]. La demostración de esta confusión típicamente alemana muestra cuánto le interesa a Marx, fiel en esto al comienzo de *La República*, distinguir entre la "ciudad de

los cerdos" y la de los hombres, entre la sociabilidad y la politicidad, el lazo político propiamente dicho. Distinción que Marx se ocupa de recordar contra sus compatriotas que, confundiendo al hombre con un animal gregario cualquiera, no conciben la convivencia humana sino desde el punto de vista de la reproducción de la especie. En el mundo de los filisteos alemanes, "*el mundo político animal*", dice Marx, se trata sólo de vivir y de multiplicarse. "Griego" y republicano a la francesa, es por encima de ese simple vivir, de esa mera neutralidad del vivir, que Marx concibe la convivencia ciudadana bajo la forma de una distancia, de una diferencia irreductible entre el vivir y el bien-vivir, entendido este último en el sentido moderno de vivir según la libertad.

Según la carta de setiembre de 1843, el trabajo crítico consistiría entonces en hacer reconocer a cada forma particular de la realidad existente —se trate de una forma de la conciencia teórica o de una forma de la conciencia práctica— la realidad efectiva hacia la que tiende; se trataría de llevar cada forma de la realidad a estar tendencialmente de acuerdo con el movimiento que la ha producido. Es decir que se trata de incitar a la realidad a dar libre curso a lo que la subtiende, a la forma superior *in statu nascendi* de la que ella no representa más que una expresión imperfecta e inacabada —por ejemplo: de obligar a la monarquía constitucional a reconocer la verdad del principio que la sostiene, el principio político, en la democracia. "El crítico puede [...] desarrollar, partiendo de las propias formas de la realidad existente, la verdadera realidad como su deber ser y su fin último."[5] Por eso no se trata, para esta crítica de orientación nítidamente historicista, de abandonar el terreno de la revolución política para investir el campo de la revolución social, tanto menos cuanto que la primera, en la medida en que se la sepa interpretar, señala hacia la segunda.

La crítica de la política, según el programa enunciado públicamente en la carta fundamental de setiembre de 1843, es concebida según el modelo de una hermenéutica emancipatoria. Sin preguntarnos ahora sobre el reencuentro, en esa carta, entre el punto de vista crítico —la tarea del presente es "la crítica implacable de todo lo existente"— y un punto de vista hermenéutico, bástenos advertir que el trabajo que desarrolla Marx aquí es mucho más del orden de la auto-interpretación de la humanidad sobre sus propias luchas y sus propias producciones que del orden de una crítica de las ideologías. Se observa especialmente el rechazo de un distanciamiento dogmático que intalaría al crítico en una posición de exterioridad respecto al mundo que somete a su juicio.

> Nuestro lema deberá ser, por tanto: la reforma de la conciencia, no por medio de dogmas, sino mediante el análisis de la conciencia mística, oscura ante sí misma, ya se manifieste en forma religiosa o en forma política [...] Se demostrará que no se trata de trazar una gran divisoria del pensamiento entre el pasado y el futuro, sino de realizar los pensamientos del pasado. Se demostrará, finalmente, que la humanidad no aborda ningún trabajo nuevo, sino que lleva a cabo con *conciencia de lo que hace su viejo trabajo*.[6]

Con respecto a la política, esta posición implica, en contraposición a la de los "socialistas extremos", que no tienen más que desprecio por esta esfera, que el crítico no debe apartarse de las cuestiones políticas sino, al contrario, penetrar en ellas para revelar, por su trabajo de interpretación, lo que allí se ventila y su verdadera significación.

> No se halla, pues, por debajo de la altura de los principios el convertir en tema de la crítica el problema político más específico —digamos, por ejemplo, la diferencia entre el sistema estamental y el representativo. En efecto, este problema expresa, aunque bajo forma *política*, la diferencia que existe entre el poder del hombre y el poder de la propiedad privada. Por tanto, el crítico no sólo puede, sino que debe entrar en estas cuestiones políticas.[7]

El camino que conduce a una forma superior de crítica pasa necesariamente por la crítica de la política, en razón de la misma particular naturaleza del Estado moderno. El Estado moderno es, en efecto, el lugar de una contradicción permanente entre su pretensión de universalidad, sus exigencias racionales y sus presupuestos reales. Es decir que la crítica de la política debe abrirse paso en medio de esta contradicción: debe a la vez tomar al Estado en serio, dar crédito a su vocación, y atraparlo en la trampa que él mismo difunde. Se trataría, de algún modo, de hacer producir a la ilusión política, a la tensión del idealismo político, efectos que superaran los límites del Estado político. Por eso el Estado, en tanto que abre una escena política donde convergen y se expresan los conflictos, es el lugar predilecto para el trabajo del intérprete guiado por un interés emancipatorio. "Partiendo de este conflicto del Estado político consigo mismo cabe, pues, desarrollar dondequiera la verdad social."[8]

En un nivel más profundo, sin embargo, parecería que, para Marx, el Estado político, por el objetivo y la intencionalidad misma que lo constituye, fuera presa de una *sobresignificación*, como si estuviera asediado por un

horizonte insospechable situado más allá de sí mismo. Retomando el análisis donde E. Levinas destaca, a propósito de la intencionalidad en Husserl, cómo el pensamiento asociado a horizontes innombrables, ligado a lo implícito, "piensa en infinitamente más 'cosas' que en el objeto donde se fija", podría decirse de la inteligencia política que "piensa más que lo que piensa", estando el Estado político atravesado por un principio implícito dirigido a hacerlo superar sus límites, a conducirlo más allá de sus propios límites[9]. Por eso el Estado político es, para la crítica, un objeto privilegiado a un doble título: como escena de expresión de los conflictos y como lugar trabajado por un movimiento intencional que lo desborda, que lo excede, y que, atravesándolo, se encamina hacia el advenimiento de un principio, el principio político. Este principio incluye al Estado político y lo sobrepasa, se extiende más allá de él. En cuanto a la vida real, es precisamente el *Estado político* —incluso cuando no está todavía colmado, de manera consciente, de las exigencias socialistas— el que encierra en todas sus formas modernas las exigencias de la razón[10]. Lo que es reconocer que el Estado, por la relación que mantiene con lo implícito, lleva en sí los horizontes meta-estatales de sus implicaciones. Se percibe mejor, ahora, el horizonte complejo de la crítica de la política: no se trata, para Marx, de apartarse de lo que V. Considérant llama en 1843 *la vieja política*, es decir, en la lengua de los publicistas, "la naturaleza, la forma, la constitución y la composición del poder", para consagrarse a las cuestiones sociales propiamente dichas, a saber, "el conjunto de los hechos característicos del Estado, la naturaleza y la economía de la sociedad". Se trata más bien de tender un puente entre la política más especializada y lo político en su acepción más amplia —según los términos de Considérant, "la regulación de todos los elementos de la vida de las sociedades". Reinscripta en esta hermenéutica emancipatoria, la crítica de la política, aliando —como se esforzaba por entonces Marx— la cabeza alemana y el corazón francés, tiene por tarea intervenir en la tensión interna al Estado, poner a actuar este exceso del Estado respecto de sí mismo, o incluso abrazar lo más estrechamente posible la trayectoria de ese movimiento de sobresignificación e iluminación que atraviesa al Estado político dirigiéndose hacia el *telos* que persigue, *volens nolens*, quiérase o no, el Estado: la plena expansión del principio político. "El Estado político expresa, por tanto, dentro de su forma *sub specie rei publicae*, como República, todas las luchas, necesidades y verdades sociales."[11] Corresponde entonces al crítico, a propósito de cada cuestión política, librarse a un trabajo de interpretación que consiste en traducir la lengua de la política a la lengua más "general" de la emancipación. Apoyándose sobre esta sobresignificación y este movimiento de auto-

rebasamiento, propios del Estado moderno, Marx escribe acerca de la representación:

> Al elevar el sistema representantivo de su forma política a la forma general y hacer valer la verdadera significación sobre la que descansa, obliga al mismo tiempo a este partido a ir más allá de sí mismo, pues su victoria es a la vez su pérdida.[12]

Si el enigma está lejos de ser explícitamente resuelto, se entrevé mejor, sin embargo, cómo el Estado político, confesando sus límites, puede reconocer al mismo tiempo hacia qué horizonte lo conduce el movimiento que lo excede, puede designar el término de ese pasaje dramático de la forma política a la forma general, bajo el nombre de "verdadera democracia"[13].

La crítica de la política, así entendida, no significa la salida del momento maquiaveliano, sino su inflexión, incluso su profundización. El dominio político no es ni abandonado ni descentrado; aparece más bien como el lugar elegido para la interpretación, ya que en él, y solamente en él, pueden eventualmente revelarse los horizontes implícitos de la razón moderna. Además de una interrogación —siempre apasionada— por el ser de la política, esta crítica, orientada por un lado hacia los griegos y por otro hacia los franceses modernos, trabaja para hacer resurgir al hombre "animal político", o al hombre de pie, salido de la minoría de edad, frente al encierro en la sociabilidad reproductiva de la especie. No se trata tanto de elegir la República como forma estable destinada a responder a la fragilidad de las cosas humanas cuanto de buscar la comunidad política susceptible de la mayor apertura, en el sentido de que en ella puedan manifestarse en las mejores condiciones el "plus" que empuja al Estado más allá de sí mismo y las formas de la emancipación que, lejos de implicar la liquidación de la política, plantean esta nueva pregunta: ¿cómo nombrar las figuras de la emancipación universalmente humana? Es tan importante, para Marx, saber leer y reconocer "las exigencias socialistas" que habitan el Estado moderno como no reificar esas exigencias en un nuevo dogmatismo y rechazar un sistema acabado como el *Voyage en Icarie* de Cabet[14].

> Nuestro lema deberá ser, por tanto: la reforma de la conciencia, no por medio de dogmas, sino mediante el análisis de la conciencia mística, oscura ante sí misma, ya se manifieste en forma religiosa o en forma política.[15]

El fracaso del periodismo radical y del movimiento joven-hegeliano, así como em retiro de Kreuznach, revelaron sin duda la crisis de la sociedad

moderna y la escisión que le es propia. Si la respuesta que suscita esta crisis es la de poner rumbo a la emancipación humana, el ejercicio de la crítica de la política que depende de un modelo hermenéutico, lejos de conducir a un rechazo de la emancipación política, la somete a una interpretación tendiente a hacerle declarar la sobre-significación de la que está preñada y a circunscribir ese lugar difícil de discernir, más allá del Estado moderno, donde la democracia puede advenir en su verdad.

Notas

[1] K. Marx, *Pour une critique...*, en *Œuvres*, III: *Philosophie*, p. 393. La crisis de Kreuznach es múltiple: en primer lugar, subjetiva. Se trata de un momento de retraimiento entre la supresión de la *Gaceta Renana* (marzo de 1843) y la partida a París (octubre de 1843). Marx intenta pues responder las dudas que lo atormentaban escribiendo una revisión crítica de la filosofía política de Hegel, modo indirecto, para él, de estar a la altura del presente. Estudia, por otro lado, la historia de la Revolución francesa y de los autores capaces de alimentar la crítica de la política: Maquiavelo, Montesquieu, Rousseau, Hamilton. En segundo lugar, objetiva, ya que el retiro de Kreuznach corresponde al descubrimiento específico que afecta el mundo moderno, a saber que "un problema fundamental de los tiempos modernos es la relación entre la industria, el mundo de la riqueza en general, y el mundo político" (*Œuvres*, III: *Philosophie*, p. 387). Es así que se entrecruzan crítica y crisis, la crítica esforzándose por responder al interés práctico que busca resolver la crisis. Sobre este punto, *Œuvres*, I: *Économie*, "Chronologie", pp. LXIII a LXV, y también M. Rubel, *Karl Marx, Essai de biographie intellectuelle*, Paris, M. Rivière, 1971, pp. 43 a 50 [Hay una edición en español, argentina: *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, traducción de Saúl Karsz, Paidós, Buenos Aires, 1970], y Jürgen Habermas, "Le marxisme comme critique", en *Théorie et pratique*, t. II, Paris, Payot, 1975, p. 26 [Hay versión castellana: *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, traducción de Salvador Más Torres y Carlos Moya Espí, Madrid, Tecnos, 1987].

[2] *Œuvres*, III: *Philosophie*, p. 383.

[3] *Ibid.*, p. 337. Conviene advertir que aparece aquí la expresión "Estado democrático". ¿Está empleada de manera neutra, como recuperación de una fórmula de la época, o bien es el signo de que Marx no había concebido aún la oposición que va a descubrir, siguiendo a los franceses modernos, entre la democracia y el Estado? [Abensour está citando, en efecto, una carta de Marx a Ruge, pero no la de setiembre de 1843, sino la de mayo del mismo año.]

[4] *Id.*

[5] *Œuvres*, III: *Philosophie*, p. 344. [Ahora sí, y hasta el final de este capítulo, Abensour cita la carta de Marx a Ruge de setiembre de 1843.]

[6] *Ibid.*, pp. 345 y ss.

[7] *Ibid.*, pp. 344 y ss.

[8] *Id.*

[9] Emanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, p. 130.

[10] *Œuvres*, III: *Philosophie*, p. 344.

[11] *Id.*

[12] *Ibid.*, p. 345.

[13] K. Papaioannou (*op. cit.*) indica con razón, a propósito de los "franceses modernos", que éstos interpretan la verdadera democracia como la desaparición del Estado político. Pero puede precisarse mejor la alusión de Marx haciendo referencia no tanto a *Destino social* (1834-1838), como sugiere Papaioannou, cuanto al *Manifiesto de la democracia en el siglo XIX*, que data precisamente del año 1843. Sin retomar las tesis de V. Tcherkezov, que llega a la conclusión del "plagio muy científico", no se puede sino ser sensible al juego de Marx, en la crítica de 1843, con el texto de Considérant. En el *Manifiesto*... de 1843 reencontramos, en efecto, la oposición falsa democracia/verdadera democracia religada al tema del enigma político y social y referida a la voluntad de apropiarse de la palabra democracia en el nombre del pueblo, identificado no con una clase, sino con la totalidad. Conviene en fin advertir que la "verdadera democracia" en V. Considérant no significa en modo alguno la desaparición de lo político. Cf. *Cahiers du Futur* Nº 1, Paris, Champ libre.

[14] [Alusión a la novela —"filosófica y social", como se presentaba— *Voyage en Icarie*, de Etienne Cabet, aparecida en París el año anterior a la redacción de esta carta.]

[15] *Œuvres*, III: *Philosophie*, p. 345.

Capítulo Cuatro

(UNA HIPÓTESIS DE LECTURA)

Contra quienes han querido hacer derivar la filosofía política de Hobbes de la ciencia de la Naturaleza y proponer una lectura científica de ella, se ha mostrado que esta filosofía tenía un fundamento moral, que descansaba, a decir verdad, sobre una experiencia de la vida humana en el corazón de la cual se sitúa el temor a la muerte violenta[1]. ¿No pasa lo mismo con la crítica de 1843? Antes que elegir la lectura científica que encuentra en el texto crítico de la filosofía del derecho de Hegel los primeros elementos de una crítica materialista de la sociedad y del Estado, ¿no es posible percibir allí la búsqueda apasionada y difícil de una filosofía política antihegeliana que se edifica sobre la experiencia política de la libertad moderna tal como ella se manifiesta en el movimiento revolucionario?

Ateniéndose a la autointerpretación que Marx hace en 1859 de sus investigaciones de 1843, puede llegarse a la conclusión de una inversión del punto de vista de 1842 y del nacimiento de una nueva ciencia crítica. La ley de gravitación del Estado no debería buscarse ya en sí misma, sino del lado de las condiciones materiales de la vida, de la sociedad civil, de la estructura económica de la sociedad. Esta "recusación" de lo político hacia otro orden está claramente presente en el texto de 1843. Podría también ser el efecto del método transformativo de Feuerbach aplicado a la crítica de la política. Ahora bien: esta referencia debe alertarnos, ya que sitúa el trabajo crítico de Marx en un contexto extraño a una mirada científica, aun si se trata de sociología crítica. Es en 1842, en las *Tesis provisionales para la reforma de la Filosofía*, que Feuerbach había definido el método transformativo, consistente en invertir la filosofía especulativa, es decir, en "convertir el *predicado* en *sujeto* y este *sujeto* en *objeto* (*Objekt*) y principio"[2]. La crítica de la políti-

ca, aplicando este método a la filosofía especulativa del derecho para arribar a "la verdad pura", obtiene la inversión siguiente: el verdadero sujeto es el hombre real —el hombre inscripto en las relaciones de la sociedad civil burguesa y de la familia—, el predicado es ahora el Estado, del que Hegel había hecho, equivocadamente, el sujeto como idea[3]. Ya Feuerbach escribía, en las *Tesis...*:

> El hombre es la esencia fundamental [en griego en el original] del Estado. El Estado es la totalidad realizada, desarrollada y explicitada, de la esencia (*Wesen*) humana.[4]

En su crítica, Marx parte de la antinomia no resuelta, planteada por Hegel, entre dos determinaciones del Estado: por un lado, con respecto a la sociedad civil burguesa y a la familia, el Estado estaría en una relación de necesidad exterior; por el otro, sería su fin inmanente. Antinomia no resuelta y tal que el Estado presentaría un doble rostro: del lado de la necesidad exterior habría dependencia y subordinación, el ser autónomo de la sociedad civil y de la familia estaría subordinado por el exterior al Estado; la identidad sería solamente externa, ya que habría sido obtenida en una relación no exenta de violencia. Del lado del fin inmanente, en cambio, no habría ni dependencia ni subordinación, sino armoniosa identidad interna: familia y sociedad civil no serían sino momentos en el camino ascendente hacia la Idea, hacia la universalidad objetiva del Estado.

Marx, no contento con subrayar esta contradicción, impugna la visión idílica del fin inmanente según la cual habría coincidencia, en el seno del Estado moderno, entre los derechos y los deberes. Contrariamente a Hegel, para quien el Estado se autodiferencia en las determinaciones particulares de la sociedad civil y de la familia, Marx, invocando las circunstancias —arbitrarias— en que se efectúan las mediaciones, practica la inversión: el Estado no es el sujeto que se pone a sí mismo y se fenomenaliza en la sociedad civil y en la familia. Sustituyendo el esquema invertido y mistificador de Hegel —según el movimiento característico de la inversión crítica preocupada por responder a la cuestión del origen— por las relaciones reales, Marx escribe las fórmulas bien conocidas que sitúan al Estado en la dependencia de las esferas de donde emerge. "Familia y sociedad civil son las premisas del Estado; son, en realidad, los factores activos; pero, en la especulación, ocurre a la inversa."[5]

> La familia y la sociedad civil son partes del Estado [que] se convierten *ellas mismas* en Estado. Son el motor. Para Hegel, por el contra-

rio, son el *producto* de la idea real [...] el Estado político no puede existir sin la base natural de la familia y la base artificial de la sociedad civil, que son para él una *conditio sine qua non*; pero la condición pasa a ser lo condicionado, lo determinante se convierte en lo determinado, el productor es convertido en producto del producto; [...] pero el hecho es que el Estado brota de la masa formada por los miembros de la familia y por los miembros de la sociedad civil.[6]

Para el Marx de la crítica de 1843, el centro de gravedad del Estado reside fuera de sí mismo, del lado de los "factores activos", que son la familia y la sociedad civil burguesa. En un primer nivel, entonces, estamos autorizados a ver una inversión del tópico de 1842. Se tiene ahí una primera respuesta al problema capital de los tiempos modernos, que era, según Marx, el de la relación de la industria, del mundo de la riqueza, con el mundo de la política. Parece evidentemente abierto el camino para incluir lo político en un análisis dialéctico de la totalidad social. Pero —y este punto es esencial— la decisión no se ha tomado todavía: no basta con que una vía esté abierta para que sea necesariamente tomada. En efecto: ¿estamos verdaderamente autorizados a ver en este texto los primeros esbozos de una concepción "científica" de las relaciones entre el Estado y la sociedad civil? ¿Es ése el objeto del texto? ¿Es ése, verdaderamente, el propósito que perseguía Marx, y del que bastaría advertir, en 1843, la inconclusión?

A decir verdad, si la decisión no se había tomado todavía es porque en ese momento de su recorrido Marx no se comprometía de modo unívoco en la dirección aparentemente soberana que, retrospectivamente, quiso conferir al manuscrito no publicado de 1843, atribuyéndole públicamente un sentido y sólo uno, y despreciando las tensiones y las virtualidades múltiples que atraviesan ese texto inconcluso. Como si, en esa auto-interpretación de 1859, tan reductora como oficial, se hubiera operado un deslizamiento, incluso una confusión —a la par que una pérdida—, entre la posibilidad de una mirada compleja sobre el texto y la solución de leer en él (lo que sin duda puede, pero sólo *puede*, hacerse) el mandato "sociológico" de incluir lo político en un análisis dialéctico de la totalidad social. Otra lectura es legítima, y en un sentido más fructífera. Ya que la proposición según la cual el centro de gravedad del Estado reside del lado de las instancias actuantes que son la familia y la sociedad civil burguesa es suceptible de recibir una doble interpretación, según que se refiera esta gravedad del Estado a instancias *sociológicas* o a instancias *políticas*, a instancias determinantes o a fuerzas actuantes. Sin duda, puede leerse la *Crítica del Derecho del Estado de*

Hegel como una crítica esencialmente epistemológica, animada por una mirada "científica" preocupada por denunciar la inversión hegeliana y por señalar al mismo tiempo, contra esta inversión, las verdaderas instancias determinantes de las relaciones sociales en la historia. Se trataría, en fin, en una perspectiva sociológica en el sentido amplio del término, de designar en la familia y en la sociedad civil burguesa los niveles que ejercerían una eficacia sobre el Estado. Pero si se intenta aprehender el texto en su movimiento y en su contemporaneidad, la crítica que desarrolla parece situarse más bien en la exacta conjunción de una crítica filosófica y de una crítica política. Crítica política en el sentido de que Marx obedece a una voluntad política que consiste en oponer a un modo burocrático de pensar la política y el mundo político un modo democrático de pensar la política, y en elaborar a la vez, de este modo, un pensamiento sobre la democracia y sobre la política en armonía con la lógica de la democracia. Marx lucha contra el saber burocrático de Hegel como contra un saber teñido de esoterismo y de formalismo. Así, a propósito del poder gubernamental —la burocracia—, Marx critica a Hegel por falta de filosofía: todo lo que sostiene Hegel, en esa sección, no presenta ninguna originalidad; peor: es un simple reflejo de la organización estatal. Se trata de una estricta descripción formal y no de una revelación de la lógica propia de la organización política tal como ella se despliega en el poder gubernamental, ya que la mayor parte de los parágrafos que figuran allí están retomados del derecho prusiano. Pero, más allá de la denuncia de la banalidad y del empirismo hegeliano, Marx critica la especificidad misma del modo de pensar burocrático. En efecto: el aparato conceptual de la *Filosofía del derecho* de Hegel revela una representación burocrática del mundo y de la totalidad social que concibe al Estado como una entidad separada, autónoma, y que le otorga, en consecuencia, el exorbitante privilegio de ser el único agente, el único lugar de la actividad en la sociedad. Tal es, según Marx, la característica distintiva de la representación burocrática del mundo, que condena a la pasividad a todo elemento exterior a la burocracia. O, más exactamente: la hipertrofia de la burocracia tiene por efecto necesario ocultar a los ojos de los propios burócratas la menor fuente de actividad nacida espontáneamente en el seno de la sociedad.

> En primer lugar, el burócrata considera la vida real como una vida *material*, pues e*l espíritu de esta vida tiene una existencia aparte* en la burocracia. De ahí que la burocracia deba necesariamente tender a hacer la vida todo lo material que sea posible [...]. La ciencia *real* aparece como algo carente de contenido y la vida real se revela como

> algo muerto, porque este saber imaginario y esta vida imaginaria se consideran como la esencia [...]. [La burocracia] pretende *hacerlo todo*, es decir, [...] convierte su voluntad en *causa prima* [...]. El burócrata ve en el mundo simplemente un objeto para su tratamiento.[7]

La filosofía del derecho de Hegel revelaría ser la producción fantástica del solipsismo burocrático. Es pues una voluntad política la que anima a Marx y lo pone a pensar de otro modo la política; es un impulso antiburocrático el que orienta su mirada hacia la autonomía de las esferas materiales y espirituales y lo invita a congregar, bajo el signo de la democracia, una voluntad de emancipación real y un pensamiento nuevo de la historia, de suerte que se opere un desplazamiento de los polos de la actividad y de la pasividad. De ahí el notable cambio que se produce, en su pensamiento, entre el método transformativo y la voluntad revolucionaria: si la revolución puede ser definida como la aplicación del método transformativo en el campo de la práctica, el método transformativo, a la inversa, se convierte en intervención revolucionaria en el campo de la teoría. Una nota seguramente contemporánea del manuscrito de 1843 confirma esta co-pertenencia del movimiento revolucionario y de la inversión crítica, revelando al mismo tiempo hasta qué punto la investigación de lo determinante que desarrolla Marx en 1843 se abre paso en el interior de una dimensión extraña a cualquier intencionalidad sociológica, de una vía propiamente política delimitada por los dos polos de la revolución y de la reacción:

> Bajo Luis XVIII, la constitución es una gracia del rey (carta concedida por el rey); bajo Luis-Felipe, el rey es una gracia de la constitución (monarquía constitucional). Podemos remarcar, de manera general, que la transformación del sujeto en predicado y del predicado en sujeto, la inversión de lo determinante y lo determinado, anuncian siempre la revolución inminente. No solamente del lado revolucionario [...] También para los reaccionarios.[8]

Es pues en el seno de una perspectiva esencialmente política, en relación con la pareja conceptual antitética revolución/reacción, que Marx piensa y sitúa los cambios posibles del sujeto y del predicado.

Insistir sobre el anclaje prioritariamente político de este texto, y sustraerlo al mismo tiempo a una lectura de tendencia sociologizante, no implica sin embargo encerrarlo en una conceptualización puramente política. Al contrario: la revalorización del referente político introduce inmediatamente la relación entre crítica de la política y crítica de la religión. En efecto: la lucha para

que sea reconocida la autonomía de los elementos materiales y espirituales de la sociedad contra la tesis de la omnipotencia del Estado, ¿no repite el gesto filosófico que afirma la autonomía de la humanidad contra la omnipotencia divina? De ahí, igualmente, el encuentro entre crítica política y crítica filosófica, ya que la permutación del sujeto y el predicado, al mismo tiempo que tiene por objeto designar el determinante político, pretende —más allá, y a un nivel más profundo— responder a la cuestión del origen, es decir, reconducir una objetivación política (en este caso, la constitución), cultural o material, a una fuente de espontaneidad originaria que sería de algún modo el punto nodal de la inversión, el piso a partir del cual sería en adelante legítimo practicar la inversión, ya que se tendría ahí, por fin, el fundamento desde donde se iluminaría la historia moderna en su verdad. Es por eso que focalizar la atención sobre la familia y la sociedad civil burguesa, haciendo de ellas niveles determinantes, vendría a detener arbitrariamente el análisis de Marx y a interrumpir el movimiento de regresión radical que lo pone en busca de un sujeto auténticamente originario, de lo que él mismo llama la raíz. En efecto: si se acompaña esta marcha de Marx hacia lo originario, puede advertirse que, tras desviar la atención del Estado hacia la sociedad civil y la familia, Marx no se detiene en ese estadio, sino que continúa su búsqueda hasta poder religar la sociedad civil y la familia (que, en esta perspectiva, aparecen como derivadas) a *otro* sujeto, fuente de actividad originaria, el *demos* o, más exactamente, el *demos* total. "[Es de] 'los individuos en cuanto masa' [que] está compuesto el Estado", composición que está aquí enunciada como una acción de la Idea: "[...] el hecho es que el Estado brota de la masa formada por los miembros de la familia y por los miembros de la sociedad civil"[9]. Si se retiene el principio filosófico de Marx enunciado con insuperable claridad en la crítica de 1843 —"*partir del sujeto real para considerar luego su objetivación*"[10]—, puede sostenerse con razón que, según él, hay adecuación perfecta entre la democracia como auto-determinación del pueblo y el principio filosófico que le es propio, ya que, con el *demos*, viene a la existencia y en su verdad el sujeto real, la "raíz" de la historia en la modernidad. "Aquí [en la democracia], la constitución no es solamente *en sí*, en cuanto a la esencia, sino en cuanto a la *existencia*, en cuanto a la realidad, en su fundamento real, el *hombre real*, el *pueblo real*, estableciéndose como su *propia* obra."[11] La democracia sería pues la puesta en forma, en el campo político, del método transformativo; del mismo modo, el método transformativo sería la aplicación, en el campo de la teoría, del principio democrático. La interpretación de la crítica de la política como una hermenéutica emancipatoria viene a confirmar esta hipótesis de lectura. No

se trata de poner en relación el universo político y sus formas con las instancias de la totalidad social que permitirían explicar sociológicamente lo político. Decir que el centro de gravedad del Estado reside fuera de sí mismo indica más bien que es necesario referir el Estado a ese movimiento que lo excede, que lo saca de quicio, a esa sobre-significación que lo atraviesa y cuyo sujeto real no es otro que la vida activa del *demos*. De otro modo: el pueblo real detenta el secreto de la sobre-significación que asedia al Estado moderno. Todavía de otra forma: el núcleo de sentido del Estado moderno, lo que, bajo la forma de un horizonte implícito, da sentido al Estado político (y al mismo tiempo lo relativiza), revela ser la vida plural, masiva, polimorfa, del *demos*.

Comprendido así el movimiento de Marx, nombrado de este modo el sujeto originario, se percibe el objetivo de Marx en su crítica de Hegel: pensar la esencia de lo político —y esta precisión es capital— en relación con el sujeto real que es el *demos*, y no ya, como lo hace Hegel, en relación con el despliegue de la Idea como sujeto. Lejos pues de ceder a ninguna *technè* sociológica, Marx se ve guiado por una voluntad de romper con el logicismo hegeliano a la par que por la voluntad concomitante de descubrir la especificidad de lo político en función de la actividad de un sujeto político. Así, si Marx no quiere volver sobre la idea del Estado como organismo, tampoco deja de criticar a Hegel por no haber hecho más que una parte del camino, sustituyendo una interrogación sobre la esencia de lo político por una operación lógica. Porque de lo que se trata es de interrogar lo político. Confrontando el texto de la crítica de 1843 con otros escritos del mismo período (la correspondencia con Ruge, *La cuestión judía*, etc.), se verifica que durante este período la preocupación fundamental de Marx, tanto teórica como práctica, es conseguir poner de manifiesto la esencia de la política moderna. Con mayor precisión: la figura históricamente específica del Estado moderno en tanto que Estado político. Particularmente significativa en este sentido es la crítica que Marx dirige contra la presentación hegeliana de la idea de constitución. Según esta crítica, Hegel no piensa la constitución como el desarrollo del Estado que se haría cargo de los diferentes poderes —poder legislativo, poder gubernamental— que lo componen en su esencia particular, y se sustrae a la tarea de mostrar cómo, a pesar de las diferencias reales de cada poder, logra el organismo político constituirse como tal. Una vez más, la Idea es hecha sujeto y los diferentes poderes son tomados sólo como su resultado, mientras que, para Marx, la presuposición —el sujeto— son las diferencias reales o los aspectos diversos de la constitución política, y es sólo a partir de las relaciones entre esas esencias singulares que es posible

interrogarse sobre la relación entre la idea de constitución y la de organismo. Por eso, Marx acusa a Hegel de no pensar la política, de olvidar la política: el movimiento del pensamiento hegeliano corresponde apenas a un esquema lógico, a saber, las relaciones de la Idea y de sus momentos, lejos de toda inserción en el *elemento político* y de toda confrontación con sus determinaciones. "Se parte de la idea abstracta, cuyo desarrollo en el Estado es la *constitución política*. No se trata, por tanto, de la idea política, sino de la idea abstracta en el elemento político [...] aún no sé nada de la *idea específica* de la constitución política"[12], dictamina Marx. Las determinaciones de Hegel no están pensadas, porque no están concebidas en su esencia específica. Las proposiciones de Hegel valen tanto para el organismo animal como para el organismo político, ya que las ideas lógicas funcionan de modo semejante, se trate del Estado o de la naturaleza. Hegel olvida la esencia de lo político y la esencia política de cada poder en particular, ya que los diferentes poderes están determinados por la naturaleza del concepto y no por su naturaleza propia. La filosofía del derecho de Hegel no ofrece pues más que la apariencia de un saber real de lo político.

> No desarrolla su pensamiento partiendo del objeto, sino que desarrolla el objeto partiendo de un pensamiento ya definido en sí dentro de la esfera de la lógica. De lo que se trata no es de desarrollar la idea determinada de la constitución política, sino de asignar a la constitución política una relación con la idea abstracta.[13]

Marx concluye de ello que una explicación que no ofrezca la *differentia specifica* no es una explicación. Por no haber sabido hacer justicia a la dialéctica de la experiencia política, Hegel no pensó el Estado sino a partir de determinaciones lógico-metafísicas. "No es el pensamiento el que se ajusta a la naturaleza del Estado, sino el Estado el que debe ajustarse a un pensamiento ya establecido."[14] Para construir, es decir, para poner a prueba esta unidad orgánica —problemática— que se constituye históricamente (y no por el despliegue de una definición lógica), es necesario, primero, ofrecer una descripción casi fenomenológica de los diferentes poderes —"Los diferentes poderes responden a diferentes principios. Y son, al mismo tiempo, una realidad firme"[15]— y, segundo, reparar las colisiones, los antagonismos entre esos diferentes poderes, y desarrollar su unidad no en lo imaginario, más allá de los conflictos reales, ni en la denegación del conflicto, sino *a través* del conflicto entre los diferentes poderes, ya que es de su enfrentamiento de donde puede salir su unidad real.

Para retomar los términos de Marx, el trabajo filosófico consiste aquí en permitir al pensamiento plasmarse en las determinaciones políticas. Poner al día lo que Marx mismo designa como "la lógica del cuerpo político" exige descubrir el *eidos* de las cosas políticas en una suerte de confrontación permanente entre "el elemento político" mismo y el *eidos* de las instancias que, en su juego complejo y diferenciado —siendo la energía teórica lo propio del poder legislativo y la energía práctica lo propio del poder gubernamental—, constituyen el Estado moderno en su diferencia respecto a la ciudad antigua y a la Edad Media.

Es decir que en un sentido la búsqueda de Marx, donde polémica y afirmación no cesan de entrelazarse, está enteramente guiada por la voluntad de responder a la pregunta: ¿cuál es la *differentia specifica* del organismo político, en cuanto la filosofía es determinada a pensar ese mundo político no ya a partir de la idea lógica de organismo sino haciendo plenamente derecho a la particularidad del "elemento político"? Aquí se multiplican las preguntas. O mejor: para ser plenamente acogida, la pregunta sobre la diferencia específica exige ser modalizada. ¿Cómo es que el elemento político viene, en su especificidad, a desarrollar la idea de totalidad? ¿En qué se convierte la idea de organismo referida a ese sujeto particular, a la vez energía teórica y energía práctica, que es el *demos*? ¿Puede percibirse aquí otro modo de totalización, que quebrantaría una lógica identitaria? En fin: ¿se mantiene la idea de sistema a pesar del cambio de sujeto o el cambio de sujeto tendría por efecto vulnerar la idea misma del sistema?

Es en el lugar de "la verdadera democracia" —que, en este texto, figura como una suerte de punto límite donde juega la lógica de la cosa política— donde conviene situarse para responder a estas preguntas.

Si se admite nuestra hipótesis de lectura, resulta que, a pesar de la distancia tomada respecto a la autonomía del concepto de Estado en la crítica de 1843, este texto no se sitúa fuera del momento maquiaveliano, y confirma en un sentido la tesis de Ernest Grassi, quien precisamente a partir de un análisis de la crítica de 1843 y de sus fuentes feuerbachianas llega a la conclusión de la existencia de una relación poco conocida entre Marx y el humanismo cívico italiano. Grassi distingue al menos dos puntos de afinidad; una misma denuncia de toda forma de filosofía *a priori* que privilegie la dialéctica de la idea en detrimento de los hombres reales, y un mismo interés por la ciudad terrestre, con el resultado, en uno y otro caso, de un nuevo pensamiento de la historia, aún si la historicidad es pensada a partir de actividades diferentes[16]. Leyendo el texto de 1843, y teniendo

en cuenta el "regreso" de la cosa política que lo anima, podría pues estimarse que la crítica de la filosofía del derecho de Hegel nos pone en presencia de otra figura del momento maquiaveliano donde, bajo el nombre de Maquiavelo, se trata, como dice Merleau-Ponty, de ser introducido al "medio propio de la política"[17].

Notas

[1] L. Strauss, *La philosophie politique de Hobbes* [Título original: *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, Chicago, University of Chicago Press, 1952], traducción [al francés] de A. Enegrén y M. de Launay, Paris, Belin, 1991.

[2] L. Feuerbach, "Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie", en *op. cit.*, pp. 105 y ss. [Las *Tesis provisionales...*, de 1842, junto con los *Principios de la filosofía del futuro*, de 1843, que Abensour citará más adelante, están recogidas —además de en una edición española de 1976, con traducción y prólogo de E. Subirats— en una edición argentina que sigue la versión francesa editada por Althusser, que incluye, además, las conocidas *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, y cuyo texto hemos respetado aquí. Se trata de *La filosofía del futuro*, traducción de Julio Vera, aparecida en la Colección "El hombre y su mundo", que dirigía Oscar del Barco en la editorial Caldén, Buenos Aires, 1969. La cita en el texto corresponde a la tesis Nº 7.]

[3] Henri Arvon, *L. Feuerbach*, Paris, PUF, 1957, S. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, CUP, 1968, y la introducción de J. O'Maley a la ya citada edición inglesa de K. Marx, *Critic of Hegel's Philosophy of Right*, Cambridge, CUP, 1970, pp. XXVIII y ss.

[4] L. Feuerbach, "Thèses...", en *op. cit.* [Tesis Nº 68], p. 125.

[5] K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, citado *supra*, pp. 39 y ss. Citaremos en adelante esta edición bajo la indicación *Critique du droit...* [Esto en las notas que remiten a la edición francesa utilizada por Abensour y que —como ya anticipamos— vamos a conservar. En el texto, por nuestra parte, y a fin de evitar equívocos, utilizaremos siempre el título que propone la edición de Roces: *Crítica del Derecho del Estado de Hegel.*]

[6] *Ibid.*, p. 40.

[7] *Ibid.*, pp. 92 y ss.

[8] *Œuvres*, III: *Philosophie*, p. 1684. Este texto, probablemente de agosto de 1843, continúa subrayando el carácter eminentemente político de la crítica de 1843. "Del hecho de que Hegel cambie los momentos de la idea de Estado en sujeto, y de las viejas existencias del Estado en predicado, cuando es todo lo contrario en la realidad histórica, siendo siempre

la idea de Estado predicado de sus existencias, no hace sino enunciar el carácter general de la época, su *teleología política.* Es exactamente como en su panteísmo filosófico-religioso. Esta metafísica es la expresión metafísica de la reacción del viejo mundo como verdad de la nueva visión del mundo."

[9] *Critique du droit...*, p. 40.

[10] *Ibid.*, p. 60.

[11] *Ibid.*, p. 68.

[12] *Ibid.*, p. 44.

[13] *Ibid.*, p. 47.

[14] *Ibid.*, p. 53.

[15] *Ibid.*, p. 106.

[16] E. Grassi, *op. cit.*, pp. 50 y ss. Se trata de una obra original que trata sobre el humanismo cívico y Marx, y que propone una preciosa antología de los textos del humanismo italiano.

[17] Maurice Merleau-Ponty, "Note sur Machiavel", en *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 270. [Hay una edición española, de Seix Barral.]

Capítulo Cinco

(LAS CUATRO CARACTERÍSTICAS DE LA VERDADERA DEMOCRACIA)

Volvamos sobre el enigma de la "verdadera democracia", y sobre esta fórmula que vamos a tratar de interpretar:

> Los franceses modernos han interpretado esto en el sentido de que en la verdadera democracia *el Estado político desaparece*. Y eso es cierto en el sentido de que, como Estado político, como constitución, ya no vale para la totalidad.[1]

Estas frases —ya lo hemos observado— son efectivamente enigmáticas: Marx nos invita a pensar una situación paradojal tal que la desaparición del Estado político no pueda sobrevenir sino en y por el pleno advenimiento de una comunidad política que accede a su verdad. En síntesis: ¿cómo puede la desaparición del Estado coincidir con el advenimiento de una forma política que es, para colmo, a los ojos del Marx de 1843, la forma política acabada? Lo que está en juego no es desdeñable, puesto que se percibe aquí, por primera vez, el tema de la desaparición del Estado, acompañado —este punto merece subrayarse— por el contraste entre el Estado político y la democracia. El eco de este tema se reencuentra todo a lo largo de la obra de Marx: en 1847, en *Miseria de la filosofía*, donde, evocando la sociedad pos-revolucionaria sin clases, Marx anuncia que no habrá más "poder político propiamente dicho". En 1871, en *La guerra civil en Francia*, y en 1875, en la *Crítica del programa del partido obrero alemán*, donde la desaparición del Estado es pensada más en términos de inversión-transformación que bajo la forma de una simple negación:

> La libertad consiste en convertir al Estado de órgano erigido que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subor-

dinado a ella [...] Cabe, entonces, preguntarse: ¿qué transformación sufrirá el Estado en la sociedad comunista? O, en otros términos: ¿qué funciones sociales, análogas a las actuales funciones del Estado, subsistirán etonces?[2]

El proyecto de Marx en la crítica de 1843 es, decíamos, pensar la esencia de lo político en relación con el sujeto real que es el *demos.* Es decir que la búsqueda de la esencia de lo político y la búsqueda de la verdadera democracia necesariamente coinciden, incluso se confunden. Preguntarse sobre la esencia de lo político conduce a la cuestión de la democracia; poner de manifiesto la diferencia específica de la democracia con respecto a las otras formas de régimen replantea el problema de la lógica de lo político. En este texto, Marx parece hacer suya, en efecto, una fórmula de Leibniz: "la democracia o la política"[3]. La verdadera democracia —es decir, la democracia que alcanza su verdad en tanto que forma de *politeia*— es la política por excelencia, la eclosión, la apoteosis del principio político. Por lo que comprender la lógica de la verdadera democracia es acceder a la lógica de la cosa política. Ni la búsqueda de la esencia de lo político ni la elección de la democracia como la forma capaz de revelar el secreto de esa esencia son, para Marx, cosas menores. Revelan, por lo menos, un pensamiento complejo sobre lo político, tal que el gesto crítico no se confunde con una simple negación, y una pregunta sobre el estatuto de lo político que toma tanta más consistencia cuanto que parece desarrollarse en el seno de una relación triangular entre Hegel, M. Hess y Spinoza. Retendremos cuatro características de la verdadera democracia y nos ocuparemos, de paso, de esta relación triangular.

Uno

Primera característica: "Soberanía del monarca o soberanía del pueblo: he ahí el dilema; [...] se trata de *dos conceptos de la soberanía absolutamente opuestos.*"[4] Marx, contrariamente a Hegel, elige pensar lo político en la perspectiva de la soberanía del pueblo. El pueblo es el Estado real. Marx invierte sistemáticamente las proposiciones hegelianas: en cuanto a la determinación del progreso de las formas políticas en primer lugar, defiende la opi-

nión contraria a la de la tesis expresada en el parágrafo 273 de la *Filosofía del derecho*, según el cual "la culminación del Estado en la monarquía constitucional es la obra del mundo moderno, en el cual la idea sustancial ha alcanzado su forma infinita."[5] Lejos de ver en la democracia el signo de un pueblo que permanece aún en un estado arbitrario e inorgánico, Marx entiende la forma democrática, al contrario, como el coronamiento de la historia moderna en tanto que historia de la libertad. Más: hace de la democracia el *telos* hacia el cual tiende el conjunto de las formas políticas modernas, trátese de la monarquía constitucional o de la República. Por eso Marx estaría de acuerdo con Hegel en reconocer que, en la constitución monárquica, existe el principio político —lo que J.-L. Nancy definió como la *relación*—, la unión como tal que "designa el excedente de la naturaleza específica del *zoon politikon*"[6], pero —y ahí está la divergencia— ese principio político no se plantea en la monarquía sino bajo una forma mutilada —más, mistificadora, puesto que generadora de ilusiones.

Desde un punto de vista teórico, se sigue que la monarquía no puede comprenderse a partir de ella misma, sino solamente a partir del horizonte, del principio implícito que la trabaja, a saber, el principio democrático. Así pues, si comprender la monarquía exige un descentramiento (porque sólo la lógica de la democracia tiene su llave), en cambio la democracia puede auto-comprenderse, auto-conocerse, recentrada sobre ella misma a su propio nivel, porque no depende de ninguna forma superior, instituyéndose en ella el sujeto real, el *demos*, en una plena relación consigo. Mejor todavía: es en el seno de la democracia donde se revela en su perfección el principio político mismo. Permaneciéndose fiel al paralelismo religión-política, y siempre que se acepte la jerarquía hegeliana de las religiones, se puede presentar la jerarquía de las formas políticas afirmando que la democracia ocupa entre ellas la misma posición preeminente que el cristianismo detenta en el campo de la religión. Así como el cristianismo es la religión "por excelencia" —por lo que una hermenéutica del cristianismo nos revelará la esencia de la religión—, así también la democracia es la constitución por excelencia, de manera que su interpretación nos entregará la esencia de la constitución. Lo que nos conduce a postular que si la esencia de la religión, en virtud de la interpretación del cristianismo, es el hombre deificado, la esencia de la política, en virtud de la interpretación de la democracia, es el hombre socializado, fórmula un tanto oscura y sobre la que volveremos.

Estas posiciones del joven Marx son relativamente bien conocidas, pero quizás no se hayan ponderado adecuadamente sus consecuencias. En efecto: se retiene sobre todo la *oposición política* de Marx a Hegel sin preguntar-

se por los efectos sobre el pensamiento de lo político, sobre *el estatuto de lo político*, de la tesis según la cual la democracia es la forma acabada de la política. Una primera consecuencia: esta idea acerca de la democracia sólo puede sostenerse sobre un pensamiento complejo de lo político, sobre un pensamiento capaz de aprehender lo político según una doble postulación. Porque si lo político, en efecto, puede ser pensado del lado de la relación dominación-servidumbre (siendo el mal político la dominación del hombre por el hombre), se presenta no obstante como irreductible a esa única vertiente de la dominación, ya que lo que está en juego, lo que se pone en cuestión en y por lo político, es la puesta en práctica de un vivir-juntos de los hombres según las exigencias de la libertad, de la voluntad libre. Es exactamente aquí donde la relación triangular a la que aludíamos puede resultar iluminadora.

El mismo año 1843, en la *Filosofía de la acción*, Moses Hess rompe abiertamente con la utopía del Estado racional, caracterizando la religión y la política, por igual y en un mismo gesto crítico, como formas de la relación amo-esclavo. "La dominación y su contrario, la sujeción, son la esencia de la religión y de la política, y cuanto más perfectamente se manifiesta esta esencia, tanto más tienen la religión y la política una forma consumada."[7] El mismo menosprecio por la política se manifiesta en *Socialismo o comunismo* (1843), donde M. Hess rechaza en un único movimiento las conquistas de las Luces, el Estado de derecho y la religión de la razón.

> Toda política, sea absoluta, aristocrática o democrática, debe necesariamente, a los fines de su auto-conservación, mantener la oposición de la dominación y de la servidumbre; ella tiene interés en las oposiciones porque a ellas debe la existencia.[8]

La historia pasada no es sino la repetición de una mentira, a saber, del dualismo, de una fractura entre un universal abstracto y un individuo sin verdad, privado de espíritu. Practicando "la política de lo peor" en el campo del pensamiento, M. Hess coincide con Hegel en reconocer en la monarquía la apoteosis de todas las formas políticas, así como en el cristianismo la religión más acabada. Pero sólo para romper inmediatamente con Hegel: la monarquía es el punto culminante de la política en la precisa medida en que la esencia de la política es la relación amo-esclavo. Dominación de un solo amo (*monos*), la monarquía se convierte en la forma paradigmática de la política en tanto que dominación. Por eso la conclusión de M. Hess se encamina lógicamente, en nombre del axioma spinoziano "Es bueno lo que favorece la actividad, aumenta el apetito de vivir", verdadero *initium* de la liber-

tad moderna, hacia la anarquía entendida como negación de toda dominación, tanto en la vida espiritual como en la vida social. La anarquía, tal como la concibe Moses Hess, se sitúa en el cruce del ateísmo (Fichte) y el comunismo (Babeuf); designada con mayor precisión por Proudhon, se define "como la negación de toda dominación política, la negación del concepto de Estado o de política"[9]. Ateísta político —por oposición al racionalismo político—, Moses Hess impugna el Estado de derecho, incluso bajo su forma republicana, ya que reconoce *ahí*, bajo la forma de la división entre gobernantes y gobernados, la reemergencia de la pareja dominación/servidumbre. Asimismo, rechaza explícitamente la democracia: "¿Es esta democracia otra cosa que la reina del despotismo individual, bajo el nombre de libertad 'subjetiva' o 'personal'? ¿En qué se distingue de la dominación del Uno?"[10] Para quebrar "el círculo cerrado de la servidumbre" y librarse de él, M. Hess, invocando el nombre de Spinoza, designa como horizonte de una historia verdaderamente humana el fin de la alienación religiosa y política, que concebiría la actividad como objetivo en sí y que daría paso a "la ética filosófica que abarcará la vida entera". "Esta maldición, aparecida con la religión y la política, desaparecerá igulamente con el fin del reino de la religión y de la política."[11] Así será satisfecho el principio de los tiempos modernos: la unidad absoluta de toda vida.

La distancia de Marx respecto a M. Hess parece definirse alrededor de una relación diferente con Spinoza. Si M. Hess pone a Spinoza del lado del anarquismo que se metamorfosea en ética, Marx, por su parte, retomaría el pensamiento spinoziano sobre la democracia. En efecto: oponiéndose a la ubicación hegeliana de la monarquía constitucional en la cumbre de las formas políticas, y eligiendo para este lugar eminente a la democracia, Marx repite exactamente la posición de Spinoza. Para éste —se sabe—, la democracia, que nace de "la asociación general de los hombres, que posee colegiadamente el supremo derecho sobre todo lo que está en su poder"[12], es la forma de régimen, de institución de lo social, que parece "la más natural y la que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo"[13]. De ahí la prioridad y la preeminencia que Spinoza acuerda a esta forma de comunidad política en su exposición: la democracia, en la medida en que es el régimen más razonable y más libre, es la comunidad política por excelencia, no siendo los regímenes aristocrático y monárquico más que formas derivadas e insuficientemente elaboradas de la institución política, ya que, bien vistas las cosas, toda soberanía es de esencia democrática[14].

Pero este rescate de Spinoza contra Hegel, operado en el nivel del en-

frentamiento entre sus respectivas posiciones políticas, toma sentido contra Hess en el plano del pensamiento *sobre* lo político. En efecto: si para Marx la democracia es, como para Spinoza, el régimen más natural, y si figura como el paradigma de la *politeia*, o incluso "como el hiper-modelo de la vida política verdadera"[15], es precisamente en la medida en que, para Marx, la esencia de la política no puede pensarse apenas sobre el polo de la relación amo-esclavo, sino que consiste más bien en el establecimiento de la unión de los hombres, en la institución *sub specie rei publicae*, bajo la forma de la república, de un ser-juntos orientado a la libertad, o incluso en la ejecución de lo que Marx llama "el comercio humano" o la actividad mediadora de los hombres. En ese sentido el elemento político es entendido por Marx como un lazo específico, irreductible a una dialéctica de las necesidades o a un resultado de la división del trabajo, como un momento del que una sociedad humana consagrada a la libertad no puede prescindir, so pena de recaer en el mundo animal político (vivir y multiplicarse). En y por este elemento se revela el lugar donde "el hombre real", bajo la forma del pueblo, universalidad de ciudadanos, se expone permanentemente a la prueba de la universalización.

Se percibe dónde radica la diferencia entre M. Hess y Marx. Todo depende de la interpretación del *monos* de monarquía: o bien la esencia de la política es la dominación, y se entiende por *monos* la dominación de un solo amo —en cuyo caso la monarquía es la apoteosis de la política en tanto que paradigma de la dominación, y la democracia no es más que una forma bastarda de la misma, o una transacción vergonzante—, o bien el objetivo de la política es la institución de una comunidad entre los hombres, de una monadología, y se entiende por *monos* unidad. Se trata entonces —y he ahí, en realidad, todo el movimiento de Marx en la crítica de 1843— de hacer jugar el método transformativo sobre el modelo de la permutación del sujeto y del predicado: Dios es amor, de donde el Amor es dios. Lo que produce el efecto deseado en el campo político —el Rey es unidad, de donde la Unidad es reina—, con el agregado de que el sujeto real *demos* sustituye a *monos*, ya que la monarquía constitucional tal como la concibe Hegel es una inconsecuencia con la que es necesario romper para hacerle producir sus frutos. En este caso, la democracia, en tanto que perfecto advenimiento de la esencia de la política, es promovida a la cumbre de la jerarquía de los regímenes políticos, retrocediendo la monarquía al rango de forma imperfecta...

Si se reconocen estas consecuencias y esta implicancia recíproca entre la verdadera democracia y la esencia de la política, se admitirá entonces que

no se puede imputar a Marx, en este momento de su camino al menos, una denegación de la política, sea para censurarla o para celebrarla. Y que es sin duda legítimo leer la crítica de 1843 —ayudándonos de categorías feuerbachianas y del paralelo entre la democracia y el cristianismo— como conducida por la voluntad intensa, por parte de Marx, de efectuar, a través de Hegel (pero esta travesía no es cualquier travesía), y contra él, un pasaje *de la esencia dogmática de la política a su esencia ética o antropológica.* En este sentido Marx puede, como Moses Hess, alinearse del lado de los ateístas políticos, con esta única pero importante diferencia: que mientras Moses Hess tiene un acercamiento a la política puramente negativo, Marx, por su parte, consigue elaborar un abordaje *crítico* que le permite distinguir lo verdadero de lo falso y pensar la desaparición del Estado, pero como advenimiento de la verdadera democracia.

Dos

Segunda característica: La relación entre la actividad del sujeto —el *demos* total—, y la objetivación constitucional es diferente en la democracia y en las otras formas de Estado, aun si, detrás de esas formas, la soberanía revela ser siempre de esencia democrática.

Esta relación se traduce, en la democracia, en una articulación distinta del todo y de las partes, lo que entraña un efecto fundamental que vale como criterio distintivo de la democracia, a saber: que la objetivación constitucional, la objetivación del *demos* bajo la forma de una constitución, es objeto de una *reducción*. Tal es, entre otros, uno de los sentidos de la proposición:

> El hombre no existe a causa de la ley, sino que la ley existe a causa del hombre, es una existencia humana, mientras que en las otras formas políticas el hombre es la existencia legal. Tal es la diferencia fundamental de la democracia.[16]

Vale decir que es para mantenerse conforme a su esencia específica —la ley es la existencia del hombre— que la constitución es sometida a un proceso de reducción. Sería erróneo confundir esta reducción con un borramiento o un menoscabo. La reducción parece entenderse más bien en dos sentidos

conexos: en primer lugar, como una reducción-resolución, en el sentido feuerbachiano del término, que responde a la pregunta "¿cuál es la esencia del sujeto que se reconoce en la actividad que da nacimiento, en este caso, al objeto político?" y que, en su intención interpretativa anti-dogmática, produce un efecto liberador. Después, en el sentido de que, cumplido ese retorno, producido ese reconocimiento, conviene *reducir* la objetivación en cuestión a lo que ella es —el momento de un proceso más global—, determinando muy precisamente sus límites, a fin de controlar mejor la energía teórica y práctica que se genera en la esfera política. Así, es en la medida en que Marx tiene un alto concepto sobre lo que está en juego en la constitución democrática que deduce precisamente la necesidad de una reducción, para no comprometer el desarrollo de la operación efectiva. Ahora bien: ¿cuál es esta operación efectiva? Volvamos a la fórmula enunciada más arriba: la democracia, en tanto que forma de Estado particular (y no solamente en tanto que verdad de todas las formas de Estado), revela la esencia de toda constitución política, es decir, "el hombre socializado". Esta proposición merece tanta más interpetación cuanto que puede prestarse a confusión, tentando al lector a descubrir en ella el error típicamente moderno que consistiría, según Hannah Arendt, en comprender la definición aristotélica del hombre como *zoon politikon* en el sentido de *animal socialis* y en pensar la política (y en consecuencia perderla) a partir del *oikos* y no de la *polis*.[17]

Ahora bien: el interés de la crítica de 1843, en la precisa medida en que es de inspiración maquiaveliana, es el de permanecer extraña a esta tendencia moderna. No estamos en presencia de una problemática de derecho social del tipo "la sociedad contra el Estado", tal que con el advenimiento del "hombre socializado" la constitución política desaparecería porque habría quedado obsoleta. Al contrario: la problemática que Marx propone es específicamente política, poniendo en juego, a nivel político, una teoría de la soberanía, y a nivel filosófico, un pensamiento de la subjetividad. Contra Hegel, que, preocupado por satisfacer el principio moderno de la subjetividad, hace del hombre (la persona del príncipe) el Estado subjetivado, se trata para Marx de demostrar que en la democracia —a la inversa— el hombre como ser genérico, el pueblo, el *demos* (el recurso al término griego no es casual), consigue, en y por el Estado, la objetivación. La proposición según la cual la democracia "hace del Estado el hombre objetivo" significa que en esta forma política, el Estado es el escenario donde se objetivan las figuras de la existencia social del hombre. El hombre no se conoce ni se reconoce como ser universal —el hombre no es hombre más que entre los hombres, para retomar la fórmula de Fichte— sino en la medida en que

accede a la esfera política, en la medida en que penetra en el elemento político. Es *sub specie rei publicae*, bajo la forma de la república, y sólo así, que el hombre alcanza su destino de ser social. La constitución actúa a la vez como un elemento revelador y purificador. Lejos pues de que el advenimiento de la *societas* vuelva inútil, obsoleta, la *civitas*, es por el acceso a la *civitas* que se produce la emergencia de la *societas*. O incluso: no es porque el hombre es un "*animal socialis*" que se da una constitución, sino que es más bien porque se da una constitución, porque es un *zoon politikon*, que se revela, efectivamente, "hombre socializado". Conviene ir todavía más lejos. La esencia política, el hombre socializado, revela ser en realidad, si bien se mira, la esencia del hombre tal como ella puede manifestarse en la medida en que se emancipe, en que se libere, precisamente, de los límites de la familia y de la sociedad civil, y de las determinaciones que se derivan de ellas. No es pues a través de las relaciones que se engendran en la sociedad civil que el hombre consigue cumplir su destino social, sino que es luchando contra ellas, rechazándolas políticamente, en calidad de ciudadano del Estado político, que puede conquistar su esencia de ser génerico. Por eso el modo de ser político da acceso a la experiencia de la verdadera existencia universal, a la experiencia esencial de la comunidad, de la unidad del hombre con el hombre. Subordinada al principio de la propiedad, la sociedad civil burguesa produce, por cierto, lazos, pero que adolecen de una irremediable contingencia. Sólo la "desunión" en el nivel de la sociedad civil burguesa permite la experiencia de una unión genérica por la entrada en la esfera política. En su significación política, escribe Marx, "el miembro de la sociedad civil se desprende de su clase, de su posición privada real"[18]. Es sólo en la esfera política donde el miembro de la sociedad "vale a título de hombre, donde aparece su significación como miembro del Estado, como ser social, como determinación *humana*"[19]. La distancia entre la esfera política y las determinaciones sociales se profundiza todavía más en cuanto se examina la cuestión de la representación. Distinguiendo la representación por estamentos de la representación política —el principio moderno—, Marx subraya que no es a partir de la facticidad y de la textura de la sociedad civil que puede haber representación en el sentido moderno sino, al contrario, por una negación de éstas y de sus determinaciones. Marx llega incluso a concebir este acceso a la existencia política, este acto político, bajo la forma de una descomposición de la sociedad civil (de una desocialización, estaríamos tentados de decir), a la par que de una verdadera salida fuera de sí de la sociedad civil burguesa, de un éxtasis. "Su acto político [es] un acto *resonante* de la sociedad política, de un *éxtasis* de esta sociedad."[20] Es pues evi-

dentemente bajo el signo de la discontinuidad que Marx piensa las relaciones de la esfera política con lo que pasa por ser lo social. La constitución, el Estado político, no viene a coronar, a consumar una sociabilidad imperfecta que estaría en gestación en la familia y en la sociedad civil, sino que se sitúa en posición de ruptura con una sociabilidad inesencial. "La clase de la sociedad civil no tiene como principio ni la necesidad, que es un elemento natural, ni la política. Se trata de una división de masas que van formándose de pasada y cuya formación es, en sí misma, arbitraria, y *no* el producto de una organización."[21] Dos momentos son aislados en este acto político definido como una total transustanciación: el de la puesta entre paréntesis de la sociedad civil —"[mediante este acto], la sociedad civil tiene que desprenderse totalmente de sí misma como sociedad civil, como clase privada"[22]— y el del advenimiento del "hombre socializado" en y por el elemento político: es necesario que en él la sociedad civil "[haga] valer una parte de su ser que no sólo no tiene nada en común con la existencia civil real de su ser sino que le es directamente opuesta"[23].

El lugar político se constituye pues como un lugar de mediación entre el hombre y el hombre y como un lugar de *catharsis* con respecto a todos los lugares inesenciales que retienen al hombre a distancia del hombre. Se obtiene así la paradoja de que el hombre hace la experiencia de su ser genérico en la medida en que se aparta de su ser-ahí social y se afirma en su ser de ciudadano, o más bien en su deber-ser de ciudadano. Parafraseando una declaración ulterior de Marx, podría decirse: el *demos* es político o no es nada. No olvidemos que Marx temía un Aristóteles alemán incapaz de distinguir entre el hombre, animal sociable, y el hombre, animal político. Destacado este carácter paradojal del acto político, podemos intentar aprehender el funcionamiento, no menos paradojal, de la reducción.

Advirtamos en primer lugar que es porque la democracia es "el enigma resuelto de todas las constituciones", "el hombre socializado", y porque *se sabe* esta solución (el momento de la conciencia de sí y del conocimiento de sí mismo de una filosofía de la subjetividad), que conseguirá evitar que la objetivación constitucional degenere en alienación política. En efecto: en la democracia la alienación política es conjurada porque, siendo la constitución, por una parte, reconocida por lo que es, y por otra, reconducida al pleno advenimiento del comercio humano bajo el modo político, no puede operarse confusión entre la objetivación constitucional y la actividad que se objetiva. Reenviada así a lo fundamental, puesta en contacto con la energía del sujeto, la constitución democrática no se reifica, no se cristaliza, no se erige en tanto que potencia o forma extraña situada por encima del sujeto y

vuelta contra él. La resolución de la constitución (el hombre socializado) aleja el peligro de petrificación ya que entraña una reducción de la constitución, una determinación de sus límites en tanto que momento, puesto que le asigna el *estatuto de momento*. Restará determinar si la reducción de la constitución a un momento autoriza no obstante a considerar ese momento como homogéneo a los otros momentos que componen el proceso de objetivación total del *demos*. Es por la misma razón, además, que la constitución, resituada, reinscripta en el proceso que la produce —y ahí radica para Marx lo propio de la institución democrática de lo social—, va a superar el nivel de la esfera propiamente política para extenderse a la totalidad de las esferas; es decir, también a las esferas no políticas. Según los análisis de Marx, nos enfrentaríamos a un movimiento muy complejo, que puede descomponerse en varios tiempos: el tiempo de la reducción, de la remisión a la actividad originaria, va a permitir, en un segundo momento, una extensión de lo que se lleva a cabo en la constitución a las otras esferas de la vida del *demos*. La reducción —en el sentido de una determinación de los límites— parece ser la condición de posibilidad de la extensión, como si el repliegue sobre un sujeto originario tuviera por efecto volver posible, liberar una retroacción de la actividad de ese sujeto sobre todos los dominios donde su energía es llamada a desple-garse. Marx escribe: "En la democracia ninguno de los momentos adquiere otra significación que la que le corresponde."[24] Si esta definición vale para todos los momentos, parece sin embargo aludir especialmente al momento político. ¿No es sobre todo a propósito del momento político, en efecto, que se puede temer la tentación de adquirir una significación que desborde, que sobrepase aquella que le corresponde? En eso consiste la diferencia respecto a las otras formas de Estado en las que el momento político, por no haber sufrido reducción, adquiere un estatuto particular, exorbitante. En la democracia cada momento no es realmente sino un momento del *demos* total. La democracia es pensada como un sistema centrado sobre un sujeto unificador cuya energía, tanto teórica como práctica, constituye el principio de unificación.

En la monarquía, en cambio, por no haberse producido la reducción antidogmática que revelaría que la soberanía es también allí de esencia democrática, se verifica una mala relación entre el todo y las partes. "En la monarquía, es una parte la que determina el carácter del todo. Toda la constitución tiene que modificarse con arreglo a un punto fijo."[25] Se trata evidentemente del monarca, "ese momento absolutamente decisivo del todo", según Hegel, § 279. A eso se agrega una subsunción defectuosa: "En la monarquía el todo, el pueblo, aparece subsumido bajo uno de sus modos de exis-

tencia."[26] A la inversa, "en la democracia, aparece la *constitución misma* solamente como *una* determinación, que es además la auto-determinación del pueblo"[27]. Se sigue que en la monarquía la relación de determinación es mistificadora y en consecuencia paralizante, ya que el determinante, el pueblo, deviene determinado, y el determinado, la constitución política, deviene determinante. En la monarquía tenemos el pueblo de la constitución, es decir no el pueblo tal como es en su ser, sino el pueblo tal como es presentado, reconocido, identificado —en fin, determinado— por la constitución. Continuando el paralelo entre la crítica de la política y la crítica de la religión, Marx escribe: "La constitución no crea el pueblo, sino que es el pueblo el que crea la constitución."[28] Se percibe así hasta qué punto la crítica de 1843 es guiada por una lucha generalizada contra toda visión, sea de inspiración monárquica o burocrática, que tenga por efecto poner al género humano, al pueblo, del lado de la pasividad y de la minoría de edad, ocultando al sujeto su propia actividad y al mismo tiempo inhibiéndolo. En la democracia se abre paso, al contrario, una relación determinante-determinado que es satisfactoria en el sentido de que está en armonía con lo que en ella se realiza: el principio político definido como una emergencia de la unidad genérica bajo la forma de la constitución y bajo el nombre de *demos*. Asistimos con la democracia a la constitución del pueblo en un sentido jurídico y metajurídico, recibiendo el pueblo, en ella, el triple estatuto de principio, de sujeto y de fin. En esta relación consigo que se establece en la auto-constitución del pueblo, en la auto-determinación del pueblo, la constitución, el Estado político, no representa más que un momento —un momento esencial, cierto, pero solamente un momento. El pueblo presenta esta particularidad de ser un sujeto que es su propio fin. Por eso esta auto-constitución del pueblo, que no se fija en ningún pacto, que no debe fijarse en ningún contrato, se despliega en un elemento de idealidad. La esfera política está tanto más instalada bajo el signo de la idealidad cuanto que el pueblo no corresponde a una realidad sociológica, no es en absoluto social, sino que se sostiene enteramente sobre su querer-ser político. El pueblo existe, adquiere su identidad de pueblo, en tanto se quiere pueblo. La grandeza del pueblo es su existencia.

Es por eso que la democracia figura a justo título como el enigma resuelto de todas las constituciones. De lo que parece tratarse en todas las constituciones es sin duda de la auto-determinación del pueblo. Pero precisamente: sólo *parece* tratarse de ello, y ese parecer remite a la inconciencia, a la mistificación, incluso a la denegación. Ahora bien: lo que en las otras formas de régimen sólo se anuncia, la democracia tiene la tarea de llevarlo a térmi-

no, de convertirlo en su obra. Lo hace su obra ya que sabe que el sujeto de toda sociedad política es la actividad, la potencia energética del pueblo. Un enigma resuelto no sólo conoce la solución, sino que se conoce y se reconoce como tal. Es pues en la lógica de este retorno a sí, en la plena conciencia de sí, que se origina el movimiento complejo de la reducción. Movimiento complejo porque, producido este reconocimiento, se trata en una misma secuencia de asignar límites a la objetivación constitucional del *demos* para relanzar, gracias a esos mismos límites, este actuar democrático hacia la totalidad de las esferas, para que la objetivación del *demos* gane en todos los dominios donde tiene vocación de manifestarse, según la multiplicidad de su ser.

TRES

Tercera característica: Este objetivo de una auto-constitución del pueblo, de una objetivación política del comercio humano que no degeneraría jamás en alienación política, termina en un pensamiento de la auto-institución democrática de lo social según el modelo de una auto-determinación continuada.

Según Marx, en su esencia pero sobre todo en su misma existencia (una democracia que no se realiza no es una democracia), la constitución es continuamente reconducida hacia "su fundamento real, el *hombre real*, el *pueblo real*" [...], presentándose "como el producto libre del hombre"[29]. Marx introduce aquí la cuestión de la temporalidad democrática, que concibe bajo la forma de la creación continuada, como una plena adhesión de sí a sí, entre el foco de potencia, el fundamento (el pueblo real) y su obra. Se trata de una coincidencia continuada entre el sujeto y su obra —mejor: entre el sujeto y su "obrar"—, como si el tiempo no debiera registrar un desfase en la puesta en acto de esta potencia. En la democracia toda objetivación es permanentemente referida a su fundamento, a su centro de actividad, en una suerte de presencia total, de tal modo que la relación entre el sujeto y su obra no se debilite en la temporalidad, no admita ninguna pasividad del lado del tiempo, no permita que se abra, en el curso de la acción política, ninguna diferencia temporal, ninguna falla o brecha por la cual pudiera introducirse la heteronomía. Así, por ese movimiento constante de vuelta a la fuente, se

detiene el proceso de petrificación y se impide la precipitación de la objetivación en alienación, a fin de que la energía del *demos* mantenga intacta su condición de fuerza viva, su movilidad, su plasticidad y su fluidez. Esta posición de Marx no deja de evocar aquella de Godwin, el autor de *Enquiry concerning political justice* (1793), a menudo asociado por Marx a la idea de una crítica de la política. Godwin oponía, en efecto, los verdaderos intereses de la humanidad, que exigen un cambio incesante, una innovación infinita —el hombre vive en un estado de perpetua mutación—, y el principio de firmeza propio del gobierno. "El gobierno es permanentemente el enemigo del cambio."[30] De ahí la crítica a la idea de constitución que, en nombre de la distinción entre las leyes fundamentales y las leyes ordinarias, aspira, ilegítimamente, a una relativa permanencia. Se reencuentra la misma oposición, por parte de Marx, en la crítica de 1843: el pueblo tiene, siempre, el derecho incondicional de darse una nueva constitución. "La constitución, tan pronto como deja de ser la expresión real de la voluntad del pueblo, se convierte en una ilusión práctica."[31] Más allá de la analogía con Godwin, se ve emerger en Marx un pensamiento de la democracia tal que el *demos*, a la vez principio, sujeto y fin, pueda hacer siempre la prueba de un auto-reconocimiento, pueda estar siempre, a propósito de cada una de las objetivaciones de su ser, en condiciones de reconocer su mirada en una imagen especular perfecta que ningún residuo, ningún resto, venga a turbar ni a nublar. Marx anuncia ahí una de las exigencias de la democracia pensada a partir del sujeto-pueblo, o del pueblo como sujeto: todo ocurre, en efecto, como si Marx transfiriera al conjunto de las actividades del pueblo el narcisismo social que, según el Rousseau de la *Carta a D'Alembert*, consigue realizarse en el momento extático de la fiesta, donde el pueblo se libra a la alegría de contemplar en la superficie del espejo —el lago de Ginebra— su propia imagen. Se sabe que el espectáculo republicano no tiene ningún objeto. "Nada, si así se quiere" —escribe Rousseau—, nada sino, precisamente, la autoconsti-tución del pueblo, la emergencia de su presencia sensible:

> Haced de los espectadores un espectáculo; hacedlos actores a ellos mismos; haced que cada uno se vea y se guste en los otros, de modo que todos estén mejor unidos.[32]

Subrayando así este imperativo de plasticidad, de flexibilidad, propia de la convivencia democrática, se comprende por otra vía la importancia fundamental de la reducción. Gracias a esta operación, específica de la democracia, se evita que se instaure una confusión entre una parte y el todo, que tendría por efecto producir una excrecencia ilegítima de esta parte y engen-

drar en ella la exorbitante pretensión de gobernar a las otras esferas. Pero por otro lado, gracias a la reducción, el sujeto político controla la objetivación constitucional desde el punto de vista del tiempo; es decir: consigue evitar la alienación en el curso mismo de la acción en el tiempo. La reducción satisface las exigencias contenidas en la idea de creación continua puesto que por esta vía el momento constitucional, en lugar de replegarse sobre sí, se abre sobre un nivel fundamental, sobre la actividad instituyente, sobre la energía, sobre el foco originario que lo produce. Monarquía constitucional y democracia tienen en común que la constitución es en ellas un libre producto del hombre. Pero mientras que en la monarquía, encerrándose ese libre producto sobre sí, la constitución se convierte en lo que forma el Estado, siendo el pueblo entonces reducido a un momento, en la democracia, al contrario, abriéndose sobre la actividad que está en el origen del proceso, ese libre producto se orienta hacia el sujeto-pueblo que se objetiva. Por eso la constitución, tomada, englobada, vuelta a sus raíces en un movimiento mucho más radical —el advenimiento del *demos*—, es reducida a un momento, a una forma de existencia particular del sujeto, y no erigida en forma organizativa del todo. Se produciría allí una suerte de auto-interpretación, conectada con una auto-radicalización, de la verdadera democracia, atravesada permanentemente por la exigencia de reconquistar la actividad productiva, de estar al mismo nivel que el sujeto actuante. No hay duda de que este pensamiento sobre la democracia se elabora bajo el signo de la filosofía de la acción tal como es desarrollada al mismo tiempo por M. Hess. Lo que vale para el espíritu debe valer para la acción: Hess muestra cómo el principio de actividad exige al espíritu no detenerse jamás, no dejarse petrificar, sino, al contrario, recuperarse permanenemente sobre sus propias determinaciones para pasar más allá y afirmar su infinitud.

> Al contrario (a propósito del resultado) lo sobrepasa siempre en tanto que supremacía sobre un mundo finito y determinado, a fin de concebirse siempre de nuevo como un espíritu activo, cada vez, cierto, de una manera determinada.[33]

Orientada así según la infinitud, esta filosofía de la acción es una filosofía de la libertad. Hess enuncia con insuperable claridad el principio que, como vemos sin dificultad, preside el trabajo de la reducción tal como Marx lo pone en práctica en la crítica de 1843:

> Lo que distingue precisamente el acto libre del trabajo servil es que en la servidumbre la creación encadena al creador mismo mientras

> que, en la libertad, toda limitación en la que el espíritu se aliene no se convierte en *coacción natural* sino que es superada para devenir *auto-determinación*.[34]

Temporalidad democrática, decíamos. Pero, ¿se trata de una temporalidad? ¿Puede pensarse la temporalidad a partir solamente del presente? ¿Puede suponerse que invertir "el principio de estabilidad" para sustituirlo por el de la fundación permanente alcance para introducir el tiempo en la política, como proponía Feuerbach, en 1842, en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*? Feuerbach decía:

> Espacio y tiempo son los primeros criterios de la praxis. Un pueblo que excluye el tiempo de su metafísica y diviniza la existencia eterna, es decir, *abstracta*, separada del tiempo, también excluye consecuentemente de su política el tiempo y diviniza el principio de estabilidad opuesto al derecho y a la razón y antihistórico.[35]

Pero en esta elección de la auto-institución permanente se revela la ambigüedad de Marx. Ambigüedad, en efecto. Porque, por un lado, no puede menos que reconocerse, en este pensamiento de la temporalidad democrática preocupada por conjurar, por perseguir la no-coincidencia que introduce necesariamente la acción en el tiempo, una radicalización de las ideas modernas de libertad y de autonomía, y una búsqueda de auto-fundación permanente. De ahí el privilegio acordado al presente, que conduce a concebir el sujeto-pueblo como ser absoluto, como acto puro, como libertad que se despliega libre de toda pasividad. Pero si es verdad que el presente puede ser pensado como el modo fundamental de la convivencia democrática orientada a la libertad, si es verdad que la afirmación del presente es condición de la libertad, conviene agregar de inmediato que la rehabilitación del presente no sirve sino en la medida en que el presente propio de la institución democrática sea postulado como ideal regulador, como ideal práctico a realizar en la historia, y no como existencia o como realidad objetiva. En la medida en que —de otro modo— la identidad que subtiende ese privilegio acordado al presente sea presentada como deber-ser, y no como ser. No siendo ése el caso, esta valorización del presente —ni "desreificada", entonces, ni entendida en un sentido regulador— se hace pasible de una doble crítica: se descubre —incapaz como es de dar lugar a la diferenciación— bajo la influencia del principio de identidad, y revela su propio compromiso con la tendencia moderna al ocultamiento de la finitud. Que se asocia, sin duda, a la idea de ser incondicionado, con el resultado de una

valorización de la transparecia, la identidad y la adecuación de sí a sí. Pensar la verdadera democracia bajo el signo de la auto-fundación permanente implica pensar el pueblo según el modelo del sujeto infinito. Como si Marx, por haber escindido los lazos del presente con las otras dimensiones del tiempo, hubiera expulsado al tiempo, por una vía diferente a la de la estabilidad (pero no menos metafísica que ella), de la política, olvidando sobre ese punto las tesis de Feuerbach que exigían introducir un principio pasivo en la filosofía.

¿Pero no sería acaso precipitada una condena inapelable, en nombre de la finitud, al Marx de 1843? Como nos previene J. Taminiaux, la finitud puede "anunciarse allí donde parece reinar su denegación más despreocupada"[36]. Una doble postulación parece regir este pensamiento de Marx: por un lado, tan dependiente de una idea del sujeto como causa de sí, este pensamiento oblitera incontestablemente la finitud; por el otro, en la medida en que no cesa de insistir sobre esta voluntad de auto-institución continua, reconoce *volens nolens*, quiérase o no, que esta identidad consigo no puede existir sino permanentemente reconquistada sobre el desposeimiento, sobre la expropiación que, por su parte, no cesa de introducir el tiempo. Así, la verdadera democracia, regida por el principio de la autofundación continua, no es pensada como realización definitiva, sino como una unidad haciéndose y rehaciéndose permanentemente contra el surgimiento siempre amenazante de la heteronomía; en síntesis: arrastrada en el movimiento de la infinitud de la voluntad.

Cuatro

Cuarta característica: Hemos atrapado, parece, el hilo conductor que debería permitirnos elucidar la fórmula de los franceses modernos. Todos los análisis precedentes tienden a revelar la diferencia específica de la democracia moderna en relación con las otras formas de Estado, monarquía constitucional o república. Podemos intentar retomarlas y sistematizarlas en algunas proposiciones que den cuenta de la *excepción* de la democracia.

La democracia se caracteriza por una relación inédita entre el Estado político o la constitución y el conjunto de las otras esferas materiales o espirituales, lo que Marx designa a veces como "el Estado no político". Lo

propio de la democracia consiste en que el todo —el todo de la existencia de un pueblo— no está jamás organizado, en ella, en función de una parte, en este caso, la constitución —como sí lo está el monarca en la monarquía constitucional, o la esfera pública en la república, que permanece como una forma alienada o que, en tanto que forma, testimonia la alienación política. Y es precisamente porque la democracia no deja jamás advenir una confusión mistificante entre una parte y el todo —entre el Estado político y el *demos*— que va a dejar el campo libre a la actividad instituyente del sujeto que es, en sí mismo, su propio fin.

Sólo la puesta en práctica de la reducción permite una subsunción correcta, que consiste en pensar un elemento particular, el Estado político, como comprendido, incluido en el todo, el *demos* total. Pero reducción no quiere decir únicamente desaparición. O más bien: conviene ponerse de acuerdo sobre lo que desaparece. En síntesis: ¿en qué sentido se trata de la desaparición del Estado político? Antes de responder esta pregunta, volvamos sobre los componentes de la reducción para evitar un error de interpretación:

1) El Estado político sufre una reducción en la medida en que es reconducido a lo que es, a su justa medida: un elemento, y solamente un elemento. "La diferencia específica de la democracia está en que aquí la *constitución sólo* es, en general, *un* momento de la existencia del pueblo, en que la *constitución política* no forma de por sí el Estado."[37] O también: "En la democracia, el Estado político [...] no es a su vez más que un contenido *particular*, en cuanto una *forma de existencia particular* del pueblo"[38].

2) Se sigue que la constitución no es más que una parte de un todo, y que la lógica de la democracia previene una subsunción que conduciría a una inversión del todo y de la parte. "Si se quiere hablar de la constitución como de un momento particular, es necesario más bien que se la considere como una parte del todo."[39]

3) Resulta de ello, en fin, que a diferencia de lo que interviene en las otras formas de Estado, el Estado político así *reducido* no funciona más como un todo dominando y determinando las partes. "En lo que es Estado político, en tanto que constitución, no vale más por el todo" y "en la democracia, el Estado *abstracto* ha dejado de ser el momento dominante"[40].

En las otras formas de Estado, en cambio, donde no se ha operado la reducción, reencontramos las características sistemáticamente opuestas. En la monarquía:

1) Ese momento particular conoce una excrecencia tal que adquiere la significación del universal;

2) Su naturaleza se disfraza, la parte pasa por el todo: "en la monarquía, tenemos al pueblo de la Constitución";

3) Así transfigurado, ese momento particular se ve investido de una eficacia que va a permitirle dominar y determinar las partes: "En todos los Estados distintos de la democracia, el *Estado*, la *ley*, la *Constitución* son lo dominante."[41]

Elevación, disfraz, dominio: tales son las tres características de la ilusión política, que tienen por efecto instaurar, en consecuencia, un desequilibrio, bajo la forma de una relación jerárquica abusiva, entre ese momento particular y los otros elementos, entre el Estado político, que adquiere al mismo tiempo el estatuto de forma organizadora, y las otras esferas que permanecen como simples momentos particulares. Precisemos que ese momento político, elevado indebidamente al estatuto de lo universal, no se vincula con las otras esferas en tanto que forma unificadora según el modelo de la razón, facultad arquitectónica, sino que lo hace siguiendo las modalidades analíticas y disociadoras del entendimiento. El Estado político en la monarquía (el príncipe) o en la república (la esfera pública que, justamente en tanto que dominante, deja aquí de ser apenas la constitución política) se apropia la función de dominante sin dominar realmente, es decir, "sin que penetre de un modo material el contenido de las demás esferas no políticas"[42]. Esta forma organizadora funciona en tanto que facultad divisoria que se instala en el dualismo entre el Estado político y el Estado no político; más: que acusa ese dualismo para hacer valer mejor su universalidad imaginaria respecto a las particularidades dejadas en el Estado.

Pero este cuadro de las formas de Estado en las que el Estado político no está sometido a reducción, comparado con ciertas proposiciones de Marx relativas a la especificidad de la democracia, puede inducir a error. Marx escribe, en efecto: "En la democracia, el principio *formal* es al mismo tiempo el principio *material*. La democracia es por tanto, ante todo, la verdadera unidad de lo universal y lo particular."[43] ¿Es decir que la democracia, universal real, superando el dualismo propio a la modernidad, sería una forma organizadora que funcionaría unificando e integrando según el modelo de la razón universal?

Concluir eso sería ignorar la reducción, despreciar esta operación que está en el corazón de la democracia; sería pues dejar escapar la significación y la intencionalidad de la búsqueda de Marx en el texto de 1843.

Propongamos más bien que es porque en la democracia el momento político permanece como un momento particular, porque no conoce elevación al estatuto de forma organizadora, que el principio político está en condiciones de ganar las otras esferas. Es justamente a la reducción del

Estado político a un momento que debe imputarse el mérito de abrir la posibilidad de una institución democrática del conjunto de las esferas. Pero este proceso es por lo menos sorprendente. ¿Cómo puede una reducción tener por efecto volver posible una institución democrática del conjunto de la sociedad? La respuesta es doble, en la medida en que tiene en cuenta dos vertientes de la reducción. En primer lugar, un efecto negativo: la reducción, en tanto que determinación de los límites, consiste en bloquear la transformación —es decir, la transfiguración— del momento político en forma organizadora que adoptaría entonces el papel de un universal abstracto, de una comunidad imaginaria tendiente a engendrar el dualismo propio a la emancipación política, según la descripción crítica que se ofrece de ella en *La cuestión judía*. Después, un efecto productivo: la reducción, obligando al momento político a volver sobre lo que lo creó —la auto-determinación del *demos* total—, desvía esta actividad de una focalización sobre la esfera política, y por lo tanto de una cristalización sobre esta esfera, que se produciría sin duda en perjuicio de las otras esferas. Se trata de salvar *la "fluidez" de la actividad instituyente*, de evitar que el momento político —salida de sí de la sociedad civil-burguesa, éxtasis, advenimiento ejemplar de "el hombre socializado"— sea objeto de una hipóstasis. Se trata de hacer de suerte que esta actividad instituyente pueda ganar, en tanto que tal, el conjunto de las otras esferas, lanzarse a su conquista o mejor todavía, si se quiere permanecer en el registro de la fluidez, irrigarlas. Como si sólo la reducción, a la vez retracción y reapropiación, permitiera una retroacción de esta energía —mantenida de este modo activa— en el conjunto de las otras esferas. ¿No se trata, por lo demás, de la vida, de la existencia del pueblo? ¿Y quizás es un modelo de la vida lo que da sentido a la crítica de 1843? Un modelo de la vida en el sentido en que Feuerbach lo presenta en *La esencia del cristianismo*:

> La vida consiste en una sístole y una diástole continuas, también en la religión: en la sístole religiosa, el hombre expulsa de sí mismo su propia esencia, se expulsa, se rechaza a sí mismo; en la diástole religiosa, retoma en su corazón la esencia expulsada.[44]

Volvamos a la pregunta: cuando los franceses de la época moderna plantean que en la verdadera democracia el Estado político desaparece, ¿qué es lo que desaparece? ¿Es el Estado político en tanto que momento particular, o bien es el Estado político en tanto que forma organizadora, es decir, en tanto que esfera política elevada al nivel de lo universal, al nivel de un todo dominante y determinante de las partes? La pregunta parece escolástica,

pero, si se discierne lo que está en juego en ella, está lejos de serlo. ¿Cómo entender esta desaparición del Estado? ¿Es necesario entenderla a partir de un juego entre democracia y "verdadera democracia" tal que la democracia, accediendo a su verdad, conseguiría al mismo tiempo superarse, abolirse, al punto de conseguir un *mutis* de lo político y una extinción del Estado? En fin: gracias a la auto-superación de la verdadera democracia, como simultaneidad del principio formal y del principio material, como verdadera unidad de lo universal y lo particular, lo social sería finalmente devuelto a sí mismo, devuelto a su espontaneidad, y la comunidad humana emergería, vuelta o surgimiento que volverían en adelante inútil lo político, y lo herirían para siempre de caducidad. En este caso, la extinción de la democracia llegada a su verdad inauguraría, según los intérpretes, la aurora de la anarquía o la del comunismo.[45]

El camino de Marx, enteramente guiado por la búsqueda apasionada del ser —de la esencia y la existencia— de la democracia, es más complejo, más matizado y también más restrictivo. Digamos, para evitar cualquier simplificación abusiva y alertar al intérprete, que Marx saluda a los franceses modernos por haber sabido discernir en el advenimiento de "la verdadera democracia" la desaparición del Estado político únicamente en el sentido de una forma organizadora y de una esfera separada, lo que no significa en modo alguno la extinción o la desparición de lo político. El Estado político persiste en tanto que momento particular de la vida del pueblo, pero es sobre todo con el advenimiento de la "verdadera democracia" que el principio político alcanza su realización, como si la reducción sobre la cual reposa la democracia tuviera por paradójico efecto, en virtud del bloqueo que ejerce, liberar la sobre-significación que habita al Estado al punto de permitir un pasaje más allá del Estado político bajo la forma de una institución democrática de la sociedad tal que el *demos* pueda manifestarse y reconocerse en tanto que *demos* en la totalidad de las esferas, siempre respetando la especificidad de cada una. Ahora bien: en la crítica de 1843, esta distinción entre las dos acepciones del Estado político es esencial. Marx, en la medida en que estemos dispuestos a seguirlo en el detalle de su argumentación, mantiene intacta su exigencia de diferenciación. El advenimiento de la verdadera democracia no debe confundirse ni con la famosa noche donde todos los gatos son pardos ni tampoco con una aurora que deslumbraría hasta eclipsar todos los contornos. Algunas proposiciones en apoyo de esta lectura:

1) Hay que cuidarse de entender la simultaneidad del principio formal y del principio material, la verdadera unidad de la democracia —lo que la

distinguiría de la monarquía— como el pasaje de una forma organizadora según el modelo del entendimiento disociador a una forma organizadora según el modelo de la razón unificante. La unidad que engendra la democracia no tiene nada que ver con la unificación que resulta de la imposición de una forma unificadora a un contenido víctima de la división. La crítica que Marx dirige aquí a la monarquía se revela doble: no solamente la monarquía es incapaz de dominar realmente, de penetrar materialmente el contenido de otras esferas no políticas, sino que además tiene el defecto de concebir esa relación entre el Estado político y el Estado no político bajo las modalidades de la impresión de una forma sobre un contenido. Por eso no se trata, para la democracia —a menos que se la confunda con la república—, de triunfar allí donde la monarquía ha fracasado, cambiando apenas de forma; se trata más bien de romper con la idea misma de forma, de la forma como organizadora, tanto según el modo de la separación como según el modo de la unificación.[46]

2) En la democracia, en virtud de la operación de la reducción, la constitución, el Estado político, no desaparece en el sentido de que habría un salto más allá de lo político, sino que desaparece en tanto que forma organizadora, en el sentido de que es emplazado dentro de los límites de un momento de la existencia del pueblo. Dicho de otro modo: en la verdadera democracia, así limitada, así reducida, el Estado político no persiste, ni menos aún persevera; *existe*. Una vez que se elimina la confusión entre el Estado político y el todo de la existencia del pueblo, una vez que el Estado político es relativizado, no sólo este Estado político existe, sino que se podría incluso agregar, sin forzar la interpretación, que, devuelto a su verdadera función, repuesto en su justo lugar, existe tanto mejor: poniéndose al lado del contenido no político, como un contenido particular conviviendo con los otros contenidos particulares de la existencia del pueblo, se distingue de ellos por su irreductible identidad. Se comprende mejor, ahora, el sentido de la reducción: ésta tiene por objeto el *estatuto de lo político*, que no podría pretender la cualidad de forma que vale por el todo, pero no oscurece sin embargo la especificidad de ese momento que, en tanto que momento, merece, exige, ser distinguido de los otros momentos de la vida del pueblo. El momento político, "destronado", despojado de la cualidad excepcional de ser la forma organizadora de la existencia del pueblo, no deja de ser un elemento particular de la existencia del pueblo que, en su misma particularidad, se mantiene imborrable. Así pues, una vez que se ha puesto punto final a lo que Marx llamara en 1844 "la exageración presuntuosa del factor político"[47], se podría decir que ese momento conoce en cierto sentido un desdoblamiento revela-

dor de su complejidad. En efecto: sometido al juego de la reducción, lo político permanece como lo que es y no tiende a transformarse de parte en todo; es decir que no accede ni al rango de elemento dominante ni al rango de elemento determinante. "En la democracia el Estado, como particular, no es más que particular." Pero existe además como universal: "como universal, es lo universal real". Entendamos esta proposición, en primer lugar, en un sentido negativo: En la democracia, el Estado político en tanto que universal no existe como universal formal. Reencontramos aquí las declaraciones precedentes sobre la simultaneidad del principio formal y del principio material, y sobre la democracia, verdadera unidad del universal y el particular. Y de manera muy consecuente Marx precisa que, universal real y no formal, el Estado político no actúa en la verdadera democracia como instancia de determinación del contenido no político. "Como universal, es lo universal real, es decir, algo determinado distinto del otro contenido."[48] Más enigmático es el sentido positivo: ¿cómo un momento puede devenir un universal real sin erigirse en una posición de predominio, ni de eficacia o de determinación? Debemos volver una vez más sobre la operación de la reducción: bloqueando, por así decir, la transformación de ese momento particular en forma capaz de imponerse a un contenido no político, la reducción abre al mismo tiempo otra vía, inédita, hacia la universalidad. Dicho de otro modo: el efecto de inhibición de la excrecencia que entraña la reducción vuelve posible, a la par que la reconducción de ese momento particular al núcleo originario que es la vida del pueblo, una verdadera conversión de ese momento particular tal que pueda producir una universalidad efectiva. Conversión, en efecto, que tiene valor de apertura, ya que se podría decir de ese momento que, reconducido a su fuente originaria, resurge más allá de la oposición reificada y reificante entre contenido y forma, emerge en tanto que puro actuar, en tanto que puro obrar. Desde este punto de vista, la crítica de 1843, por la relación que sostiene con la *Filosofía de la acción* de M. Hess, y a través de ésta con Fichte, parece poder leerse como la puesta en práctica, en el campo político, de una ontología donde el ser es pensado como acción, o mejor, privilegiando la forma verbal, como *actuar*. Crítica de la idea de forma y valorización de la acción son las dos condiciones de la verdadera democracia. El Estado político es des-formalizado al mismo tiempo que generalizado, o más exactamente, es generalizado porque es des-formalizado, porque gracias a la reducción ha conseguido seguir una vía distinta a la de la universalidad formal. Puesta en práctica de la energía práctica y teórica del pueblo, el Estado político en tanto que potencia accede a una dimensión esencialmente dinámica; reconducido a un centro originario, reemerge en tanto que

actividad instituyente. El enigma al que nos enfrentamos no es otro que el de la institución democrática de lo social. Podría comprenderse ese proceso de institución como si se tratara, para el pueblo que se auto-determina y se auto-constituye, de hacer advenir también en las otras esferas —en las esferas no políticas— lo que está en cuestión en la esfera política: "el hombre socializado". No bajo la forma de una politización generalizada de todas las esferas, sino más bien haciendo de modo que la cuestión enunciada por lo político y en lo político conozca una resonancia y una respuesta, una solución o incluso una traducción específica, en cada una de las esferas. Como si los diferentes momentos que constituyen la existencia plural del pueblo, bajo el impulso del momento político, se devolvieran unos a otros —como si fueran espejos— la imagen del hombre socializado, del hombre como ser genérico. La "tendencia" de la verdadera democracia podría ser que el *demos* fuera la figura política, el nombre, bajo el cual adviene, más allá de la escisión entre un ser-ahí político y un ser-ahí social, un ser-ahí humano.

Si se acepta esta interpretación, se tiene la medida de la precisión restrictiva que Marx aporta en la enunciación de la fórmula de los franceses modernos. En la verdadera democracia, el Estado político desaparecería en tanto resultaría en adelante un abuso cualquier intento suyo de usurpar la función de una instancia de determinación o la de una forma organizadora. Es a este único título que Marx se ocupa del tema de la desaparición del Estado. Pero el Estado político no desaparece, pues persiste en la medida en que se limita a su tarea, en que permanece como lo que es, un momento particular de la vida del pueblo. Si entendemos así, entonces, a Marx y al problema de la política, estamos tan lejos del anarquismo como del comunismo, tan lejos de una espontaneidad social que se autorregula como de la emergencia de la comunidad genérica más allá de lo político, fuera de lo político. La tesis de una desaparición *grosera* del Estado (en el sentido en que Marx criticará, en 1844, el "comunismo grosero" de los franceses) puede sostenerse tanto menos cuanto que Marx reconoce la heterogeneidad del momento político y, al mismo tiempo, reconoce que ese momento, limitado a su justa medida, posee una especificidad que lo vuelve indispensable para la emancipación de las otras esferas. Marx, cercano en esto a la inspiración de Maquiavelo en la admirable carta a Vettori del 15 de diciembre de 1513 (donde eleva la escena política más allá de la facticidad de la existencia cotidiana, consagrada sobre todo a la reproducción de la vida), tiene por objeto presentar "el medio propio de la política", ayudar a pensar la esencia de lo político, circunscribiendo su particularidad. Marx se abstiene de concebir esta particularidad como homogénea con los otros momentos, y tiene cuidado de hacerla acceder a la

heterogeneidad. Hay en efecto, para Marx, como una *sublimidad* del momento político. La elevación es lo propio de la esfera política, que representa, en relación con las otras esferas, un más allá. Es pues legítimo reconocer a lo político las características de la trascendencia: una situación más allá de las otras esferas, una diferencia de nivel y una solución de continuidad con respecto a las otras esferas, que Marx pone de relieve cuando subraya el carácter de destello, el carácter extático del momento político. "La vida política es *aérea*, la región etérea de la sociedad civil."[49] En y por la política, el hombre penetra en el elemento de la razón universal y hace la experiencia —bajo el modo del pueblo— de la unidad del hombre con el hombre. El Estado político, la esfera constitucional, se despliega como el elemento donde se efectúa la epifanía del pueblo, donde el pueblo se objetiva en tanto que ser genérico —universal, libre e ilimitado—, donde el pueblo se aparece a sí mismo como un ser absoluto, divino.

"La *constitución política* era hasta ahora la *esfera religiosa*, la *religión* de la vida del pueblo, el cielo de su generalidad frente a la *existencia terrenal* de su realidad."[50] Es precisamente en la particularidad así percibida de ese momento donde viene a alojarse la posibilidad de un patinazo, de una deriva. Insistiendo sobre la sublimidad de lo político, Marx designa al mismo tiempo el foco donde puede producirse la precipitación de la objetivación en alienación. Esfera sublime, la política está expuesta, por eso mismo, a los peligros de la excrecencia. De otro modo: está afectada, en razón de su relación con lo sublime de la vida genérica, por una tendencia a la exageración presuntuosa. Es por eso que Marx considera que, en relación con los distintos momentos de la vida del pueblo, el Estado político era el más difícil de elaborar. Así se puede comprender lo que está en juego en la interpretación restrictiva propuesta: se trata de mantener, de preservar, el impulso hacia lo sublime, y al mismo tiempo de evitar el deslizamiento, la "locura" que podría llevar a lo político, embriagado por las altas esferas —"el alto gusto de la vida del pueblo", según la expresión de Marx—, a decir "la comunidad soy yo", acarreando inmediatamente el empobrecimiento de las esferas no políticas.

Marx busca tanto menos la desaparición de lo político como momento particular de la vida del pueblo cuanto que saluda su "reivindicación" como una tarea histórica imperativa, y elogia a los franceses por haber sabido producir el principio político mismo y, con él, una "mentalidad de Estado reencontrada"[51]. Esta abstracción que es el Estado solamente político es un momento necesario, histórica y teóricamente, por el que no cabría reprochar a los franceses, ya que, sin esta abstracción, no habría podido operarse el

pasaje de la naturaleza a la cultura ni manifestarse el principio político. No es, sin embargo, la última palabra de la vida del pueblo, ni la figura última de la emancipación[52]. Dicho de otro modo: una vez que se ha acordado que es en la esfera política donde es dado al hombre hacer la experiencia de la universalidad, de la libertad, de la infinitud, conviene enunciar de inmediato la necesidad de transformar esta experiencia extática de la unidad del hombre con el hombre en experiencia efectiva, permanente, y generalizada al conjunto de las esferas no políticas. Conviene, en fin, convertir la "ceremonia" de lo político en vida genérica de este ser real y total que es el *demos*. Que, en tanto que *demos*, en su ser-pueblo, participa a la vez del principio político y del principio sensualista, y que, ser vivo y real, cabeza y corazón, se da por objetivo la realidad en su totalidad. La orientación está netamente trazada: si se traduce en términos feuerbachianos, resulta que el pueblo, que en la sístole constitucional expulsa de sí mismo su propia esencia, "el hombre socializado", la retoma en un segundo tiempo —en una diástole instituyente, podríamos decir—, se la reapropia y la difunde en el seno de su vida múltiple, plural, "expuesta a las vivificantes y refrescantes olas del mar del mundo"[53].

"En la verdadera democracia, *el Estado político desaparece.*" Marx avanza aquí por un camino estrecho:

• Ni una disolución de lo político en lo social. No se trataría de negar un elemento que, en su heterogeneidad, es insuprimible, puesto que detenta un valor de incitación, de ejemplaridad, del que ninguna sociedad moderna podría prescindir. Sólo a él le es reconocido el poder de designar, incluso de poner en escena, lo que está en cuestión, lo que no deja de plantear problemas: la convivencia de los hombres según las exigencias de la libertad. Es ahí donde se juega la autonomía o la heteronomía del *demos*, su existencia o su destrucción. ¿Sería forzar demasiado la interpretación discernir en la especificidad del elemento político, en tanto que momento particular, el afloramiento de la dimensión simbólica, es decir, de un conjunto de articulaciones y de señales que circunscriben el lugar "de la aprehensión de lo que se presenta como real", el lugar donde se enuncia la cuestión de la constitución del *demos*[54]?

• Ni una objetivación que degenere en una fetichización y en una alienación tal que el hiato entre la excrecencia de lo político y el empobrecimiento de las otras esferas se vea profundizado. Conviene no hipostasiar el momento de lo político hasta el punto del hacer de él una forma que se erigiría como detentadora de lo universal.

El trabajo de Marx consiste en forzar a la modestia a un momento que, por su relación privilegiada con el ser-en-comunidad de los hombres, con la

"relación", presenta una tendencia constitutiva a la inmodestia, manteniendo, sin ninguna concesión, la ineluctable necesidad de ese momento para el advenimiento del *demos*. ¿No sería posible —sin que esto implique en modo alguno alimentar la ilusión de algún tipo de filiación— encontrar una ilustración del esquema marxiano de 1843 en la revolución húngara de 1956? ¿No fue uno de los rasgos distintivos de esta revolución, en efecto, la reivindicación de una persistencia del principio político, del poder político, practicándose una "reducción" de lo político que le asignó, por un lado, el estatuto de un momento particular, pero sólo de un momento, y le impuso, por el otro, la coexistencia con otras instancias, correspondientes a otros momentos de la vida del pueblo[55]?

En comparación con la posición de 1842, se abre paso en el texto de 1843, en el seno mismo de la crítica de Hegel, una recuperación, en cierto sentido, del movimiento hegeliano, pero que tendría la particularidad de ser transferido de una filosofía del espíritu a una filosofía de la acción. Mientras que en Hegel está cerrada la vía a la absolutización de lo político, porque lo político está relativizado con relación al saber absoluto, en el Marx de 1843 lo político sufre una desnivelación y en consecuencia una relativización, pero esta vez ante la actividad absoluta del sujeto que es el *demos*. Evidentemente, esta relativización de lo político en la lógica de una filosofía de la acción no podría confundirse con una derivación de lo político respecto a una instancia sociológica postulada como dominante y determinante. Si es posible señalar, entre los textos de 1842 y la crítica de 1843, el desplazamiento de un absoluto político a un absoluto democrático, este pasaje —no indiferente— parece deber ser referido al surgimiento de un nuevo sujeto, de un nuevo sujeto real y total: *el demos*, a la vez cabeza y corazón, que sustituye a un sujeto que era solamente cabeza, solamente razón: la inteligencia política.

Notas

[1] *Critique du droit...*, p. 70. En el texto original la frase se enuncia: "Die neueren Franzosen haben dies so aufgefasst, dass in der wahren Demokratie der politische Staat untergehe", en K. Marx, *Die Frühschriften*, A. Kröner, 1953, p. 48.

[2] K. Marx, *Critique du programme du parti ouvrier allemand* [*Crítica del Programa de Gotha*] en *Œuvres*, I: *Économie*, pp. 1428 y ss.

[3] E. Naert, *La pensée politique de Leibniz*, Paris, PUF, 1964, p. 21.

[4] *Critique du droit...*, p. 67.

[5] [Aquí y más adelante citamos el texto hegeliano de referencia según una excelente y completa edición castellana: G. W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, traducción de Juan Luis Vermal, Buenos Aires, Sudamericana, 1975.]

[6] J.-L. Nancy, "La juridiction du monarque hégélien", en *Rejouer le politique*, Galilée, Paris, 1981, p. 55.

[7] Moses Hess, "Philosophie de l'action", en *Cahiers de l'ISEA*, Serie 5, Nº 16, Paris, octubre de 1973, p. 1892.

[8] M. Hess, "Socialisme et communisme", en G. Bensussan, Moses Hess, *La philosophie, le socialisme*, Paris, PUF, 1985, p. 155.

[9] *Ibid.*, p. 156.

[10] M. Hess, "Philosophie...", p. 1894.

[11] *Ibid.*, p. 1897. Para un análisis de la crítica de la política en M. Hess, ver G. Bensussan, *op. cit.*, pp. 99 a 105.

[12] Spinoza, *Traité des autorités théologiques et politiques*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1954, cap. XVI, p. 886. [Hay versión española: *Tratado teológico-político*, traducción y edición de Atiliano Domínguez, Madrid, Alianza, 1996, que he respetado con algunas variaciones menores.]

[13] *Ibid.*, p. 889.

[14] *Id.*

[15] L. Mugnier-Polliet, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Vrin, 1976, p. 250.

[16] *Critique du droit...*, p. 69.

[17] Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1973 [1ª ed: 1958], pp. 22 y ss. y pp. 28 y ss. [Hay versión española: *La condición humana*, traducción de Ramón Gil Novales, introducción de Manuel Cruz, Barcelona, Paidós, 1993.]

[18] Critique du droit..., p. 136.

[19] *Id.*

[20] *Ibid.*, p. 174.

[21] *Ibid.*, p. 135.

[22] *Ibid.*, p. 131.

[23] *Id.*

[24] *Ibid.*, p. 68.

[25] *Id.*

[26] *Id.*

[27] *Id.*

[28] *Ibid.*, p. 69.

[29] *Ibid.*, p. 68.

[30] William Godwin, *Enquiry concerning political justice*, Penguin Books, 1976, p. 253.

[31] *Critique du droit...*, p. 104.

[32] Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à D'Alembert*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p. 234. [Hay ediciones en español: *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos* (traducción y notas de Quintín Calle Carabias, estudio preliminar de José Rubio Carracedo), Madrid, Tecnos, 1994, y también *Carta a D'Alembert* (traducción y notas de Emilio Bernini, estudio preliminar de Eduardo Rinesi, seguida de "Ginebra" y de "Carta a Jean Jacques Rousseau", de Jean d'Alembert), Santiago de Chile, ARCIS-LOM, 1996, que es la que adoptamos.]

[33] M. Hess, "Philosophie...", p. 1895.

[34] *Ibid.*, p. 1985.

[35] L. Feuerbach, "Thèses..." [Tesis Nº 40], en *op. cit.*, p. 114.

[36] J. Taminiaux, *op. cit.*, p. 9.

[37] *Critique du droit...*, pp. 68 y ss.

[38] *Ibid.*, p. 69.

[39] *Ibid.*, p. 105.

[40] *Ibid.*, p. 70.

[41] *Id.*

[42] *Id.*

[43] *Ibid.*, p. 69.

[44] L. Feuerbach, *L'essence du christianisme*, Paris, Maspero, 1965. [Existe una vieja edición argentina: *La esencia del cristianismo*, traducción de Franz Huber, Buenos Aires, Claridad, 1941, y una más reciente versión española de J. L. Iglesias, introducción de M. Xhaufflaire, Salamanca, Sígueme, 1975.]

[45] Puede estarse de acuerdo con S. Avineri cuando exhorta a no confundir la "verdadera democracia" con una democracia radical de tipo jacobino que concibe al Estado como una forma unificadora, pero resulta imposible seguirlo cuando identifica (y, por lo mismo, confunde) la "verdadera democracia" con el comunismo, es decir, con el surgimiento de la comunidad en lugar (y en el lugar) del Estado. El pensamiento de Marx es así simplificado, ya que la desaparición del Estado político en el sentido en que lo entiende Marx es convertida en una desaparición pura y simple del Estado, por no haberse distinguido entre forma organizadora y momento particular. Cf. S. Avineri, "Marx's critique of Hegel's *Philosophy of Right* in its systematic setting", en *Cahiers de l'ISEA*, Serie 10, Nº 176, Paris, agosto de 1966, pp. 74 a 77. Del mismo autor, *The social and political thought...*, pp. 34 y ss.

[46] Para una crítica del Estado constitucional en tanto que formalista, *Critique du droit...*, pp. 72 y 115; y para una crítica del formalismo a propósito de la burocracia, pp. 91 y 113.

[47] Sobre el proyecto de un estudio sobre el Estado en 1844, cf. la "Introducción" de M. Rubel a K. Marx, *Œuvres*, II: *Économie*, Paris, Gallimard, "Bibliotèque de la Pléiade", 1965 [En adelante, *Œuvres*, II: *Économie*], pp. LXVIII y ss.

[48] *Critique du droit...*, p. 70.

[49] *Ibid.*, p. 135.

[50] *Ibid.*, p. 71.

[51] *Ibid.*, p. 176.

[52] En ese sentido la crítica de la emancipación política, que es el objeto de *La cuestión judía*, aparece ya en la crítica de 1843, por lo que estamos autorizados a ver en la "verdadera democracia" una figura de la emancipación humana.

[53] L. Feuerbach, "La philosophie de l'avenir" (1843), en *op. cit.*, p. 194. [Además de las ediciones que se han indicado ya en notas anteriores, este texto está publicado en español, por separado, como *Principios de la filosofía del futuro*, traducción de J. M. Quintana Cabanas, Barcelona, 1989.]

[54] Claude Lefort, "Entretien avec François Roustang", en *Psychanalistes. Revue du collège de psychanalistes*, Nº 9, octubre de 1983, p. 42.

[55] Claude Lefort describe "este modelo de una nueva división del poder... entre órganos, si puede decirse así, político-políticos y órganos político-económicos", en el texto "Une autre révolution", *Libre 1*, 1977, pp. 102 a 107.

Capítulo Seis

(VERDADERA DEMOCRACIA Y MODERNIDAD)

Marx rechaza la teoría del Estado de derecho tal como fue desarrollada en su tiempo por Lorenz von Stein, donde era fácil discernir una excrecencia del Estado político y su transformación en forma organizadora. Tampoco toma el camino de la anarquía ética de Moses Hess, que quiere desterrar por igual, e indistintamente, el concepto de Estado y el de política. Es entre estos dos polos antagónicos que se sitúa la posición de Marx. Desaparición del Estado político en tanto que forma organizadora, pero conservación de lo político como momento de la vida del pueblo, de suerte que libertad y universalidad puedan extenderse al conjunto de las esferas para penetrarlas: tal es la elección de Marx, bajo el nombre de verdadera democracia.

Última —y legítima— pregunta: ¿se trata de la democracia moderna, de un pensamiento de la democracia moderna? Si nos volvemos hacia la exigencia de diferenciación propia de la modernidad democrática, la respuesta sólo puede ser afirmativa. Marx no sólo se muestra preocupado por distinguir los diferentes momentos de la vida del pueblo sino que, además, caracteriza la democracia precisamente como la forma política donde se vela porque cada momento no sobrepase sus funciones y no invada las otras esferas.

En la democracia ninguno de los momentos adquiere otra significación que la que le corresponde. Desde ese punto de vista, la reducción del momento político es ejemplar —y lo que vale para ese momento vale también para los demás—, y gracias a esta reducción las esferas particulares que han escuchado la invitación a la comunidad, bajo el signo de la libertad, surgida en el lugar de lo político, pueden responder a él y expandirse conforme a su ser. Electrizadas por la *iluminación* de lo político, las esferas particulares pueden a su vez brillar con todas sus luces. La auto-constitución de la verda-

dera democracia, ni socialización ni politización, sino advenimiento del ser-ahí genérico, del ser-ahí humano, en y por la política, lejos de borrar la diferenciación, tiene más bien por objeto elaborarla, confrontando el respeto debido a la especificidad de cada esfera con el imperativo de dejar aparecer ahí, según modalidades propias, la unidad del hombre con el hombre. Un punto de vista diferencial no cesa de sostener el texto de Marx. Éste pone de relieve la oposición entre, de un lado, los Estados antiguos, donde predomina una separación completa entre el Estado político y las otras esferas, y, del otro, la modernidad, donde hay separación, bajo la forma de abstracción necesaria, y, al mismo tiempo, acomodamiento, de tal suerte que el movimiento característico de la institución democrática de lo social pueda, gracias al puente, a la mediación constitucional, efectuarse. La verdadera democracia es una forma que supera la abstracción del Estado moderno —sin por eso negar la existencia, ni la necesidad, de una esfera política— y que, alcanzando, como la Edad Media, una identidad de la vida del pueblo y de la vida del Estado, concibe esta identidad no como una organicidad autoritaria, sino como sometida a las exigencias infinitas de la libertad moderna. El hombre libre, el *demos* libre, no alienado, no limitado, es el principio real de esta comunidad política. Por otro lado, Marx tiene cuidado de describir con la mayor fidelidad posible cada uno de los diferentes poderes que contribuyen a la puesta en marcha de la democracia.

En cambio, en cuanto se considera la cuestión de la unidad, la respuesta se vuelve más problemática. Por un lado, según la teoría de la verdadera democracia, ninguna sociedad moderna consagrada a la libertad puede prescindir de una diferencia permanente, podría decirse, entre la esfera política y las otras esferas. Por el otro, es necesario subrayar que Marx piensa la verdadera democracia bajo el signo de la unidad —es decir, permanentemente trabajada por una voluntad de coincidencia consigo misma—, y que está por lo tanto lejos de un pensamiento de la democracia como forma de sociedad que se constituye acogiendo la división social, que se distingue por reconocer la legitimidad del conflicto en la sociedad[1].

Aquí se profundiza la distancia, si no con los humanistas italianos, sí al menos con Maquiavelo. Éste último, en efecto, en el capítulo IX de *El Príncipe* y en el capítulo IV, libro 1º, de los *Discursos*, establece que toda ciudad humana se ordena y se construye a partir de una división primera que expresa la oposición profunda de los humores: el de los grandes para dominar y oprimir al pueblo, el del pueblo para no ser dominado ni oprimido; en fin: el deseo de libertad. División de humores que se impone con tanta más fuerza, en el seno de la ciudad humana, cuanto que remite a una división originaria

de lo social, como si toda manifestación de lo social fuera indisociablemente exposición a la división[2]. Y exactamente a la inversa de la opinión clásica, Maquiavelo hace de la discordia, de la desunión interna —la lucha en Roma entre el senado y la plebe—, la cuna y la fuente de la libertad romana.

> Creo que los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan lo que fue la causa principal de la libertad de Roma (y) se fijan más en los ruidos y gritos que nacían de esos tumultos que en los buenos efectos que produjeron.[3]

Marx se aleja por igual de ese otro maquiaveliano, Montesquieu, que elogiaba también las divisiones y los tumultos populares en Roma y sospechaba de la paz como figura amenazante del Uno, invitando a distinguir entre una unión sostenida sobre las disonancias —el concierto— y una unión despótica, que no une ciudadanos sino cuerpos muertos[4]. De ahí esta puesta en guardia: "Lo que se llama unión, en un cuerpo político, es una cosa muy equívoca", aparentemente no comprendida por Marx, que ve en la unidad un bien únicamente positivo, sin sospechar, aparentemente, que pueda existir una relación entre ciertas formas de unidad y el despotismo, e, inversamente, lazos entre la división social, el conflicto y la libertad. Ahora bien: si es verdad que Marx asocia la verdad de la democracia a la desaparición del conflicto, también conviene agregar que no concibe esta unidad ni según el modelo de una totalidad orgánica ni según el modelo del cuerpo. El principio de unión al que apunta, pensado por momentos, al parecer, a partir del sistema nervioso o de un sistema de circulación, debe situarse del lado del actuar. Aun si ese principio no parece salirse del terreno del sistema, no participa menos del misterio de la vida del pueblo, de su indeterminación —energía teórica y energía práctica a la vez—, de la infinitud, de la apertura, de la plasticidad, de la fluidez del deseo.

Por otro lado, la negación marxiana del conflicto no alcanza para acusar a Marx de haber pensado la verdadera democracia según el modelo de la ciudad griega, ni para arrojarlo del lado de la libertad de los Antiguos. Constatar la negación del conflicto es una cosa, pronunciarse sobre su origen es otra. Marx —que en este sentido no podría ser alcanzado por las críticas dirigidas por B. Constant al jacobinismo— no rechaza el conflicto porque quiera hacer predominar la libertad objetiva, el elemento sustancial de la ciudad griega, contra el principio de la libertad subjetiva. Al contrario: es desde el seno mismo de la modernidad, es en la lógica de la filosofía de la subjetividad propia del mundo moderno, que Marx separa la democracia de la división social y reúne democracia y voluntad de coincidencia. Es porque

remite la objetivación política a un sujeto erigido en una posición de soberanía —entendida por cierto en el sentido político, pero sobre todo en un sentido metafísico: como presencia a sí— que Marx piensa la democracia lejos del conflicto. En la economía especulativa de un pensamiento semejante, hacer lugar a la división sería menoscabar el estatuto mismo del *demos total* tomado como centro y medida de todas las cosas, según el modelo de la conciencia de sí, del conocimiento de sí; sería introducir una diferencia perjudicial, abrir una brecha que comprometería al mismo tiempo la obra continuada de recentramiento y de totalización del *demos*, que, cediendo a la fascinación de lo mismo, se auto-constituye en el perfecto dominio de su actuar, en la plena adecuación de sí a sí[5]. Resulta pues problemática, en el texto de 1843, esta noción de *demos total (ganzen demos)* que Marx, en su ofensiva anti-hegeliana, hace valer como el sujeto unitario y efectivo, como el pueblo real al que es continuamente reconducida la constitución en tanto que objetivación política. Mostrándonos así de otra manera —al revelar el modo en que la democracia previene toda distancia entre la objetivación de uno de sus momentos y su significación, la forma en que impide que uno de sus momentos "despegue" hasta pretender valer por el todo— cuál es la *diferencia específica* de la democracia. En síntesis: la verdadera democracia podría definirse como un estado de adecuación entre el pueblo y sus objetivaciones tan perfecto que hiciera desaparecer el riesgo de una precipitación de la objetivación en alienación.

> En la democracia ninguno de los momentos adquiere otra significación que la que le corresponde. Cada uno de ellos no es realmente más que un momento del *demos total*.[6]

Ahora bien: Marx, tan atento a denunciar en el pensamiento hegeliano el imperio de la lógica sobre la aprehensión de lo político, no consigue evitar que, como a sus espaldas, la metafísica moderna presida en cierto sentido su propio análisis de lo político, bajo la invocación del *demos*. El pueblo aparece allí como *subjectum*, como presencia en sí, sin que ninguna pasividad venga a introducir el menor desfase o la menor divergencia, lo que es particularmente notable a propósito del tiempo; además, se manifiesta como sistema en acto, como totalización recogida, recentrada sobre sí misma. La vida efectiva de ese sujeto unitario se constituye en el despliegue de la totalidad de sus momentos. ¿Es esta visión del pueblo, de origen metafísico, verdaderamente política? ¿No hay que volverse más bien del lado de los historiadores-filósofos, como Michelet y Quinet, para acceder a un pensamiento político del pueblo? En efecto: lejos de una filosofía del sujeto, el

pueblo se presenta allí con una identidad problemática, ya que siempre diferida; lejos de la presencia a sí, el pueblo está o bien *por encima* de sí mismo —el pueblo en el estado heroico que se revela en la invención de la libertad—, o bien *por debajo* de sí mismo, cuando la experiencia que el pueblo hace de su libertad está expuesta a convertirse en su contrario: la servidumbre. No coincidiendo jamás consigo mismo, nunca idéntico a sí mismo, el pueblo, en el mismo momento en que se manifiesta, en que llega a la existencia, es sometido a la prueba de una insuperable diferencia consigo mismo. Diferencia que no deberíamos considerar una debilidad, ya que es exactamente en ese déficit y en su conservación donde se encuentran las oportunidades de una ciudad anti-autoritaria.

Pensar la verdad de la democracia del lado del advenimiento del *demos total* —o en tanto que totalidad—, que tendría valor de solución al enigma de todas las constituciones, ¿no es olvidar la tesis aristotélica según la cual las cosas políticas se caracterizan por una indeterminación tal que, respecto a ellas, resulta impensable la idea misma de solución, e inconcebible "la idea de un cara-a-cara con la *politeia* realizada", o incluso la idea moderna de un Eschaton?[7] Más aún, y para retomar una pregunta de François Châtelet: además de ignorar el conflicto, ¿la valorización de la unidad bajo la forma del *demos* no violenta acaso las cosas políticas, en la medida en que superpone a la pluralidad de los actores que circunscriben el campo político, a los *polloï*, el *demos* como figura del Uno? ¿Deja Marx un lugar a la pluralidad de individuos singulares? ¿Consigue verdaderamente pensar la multitud, de la que, como hemos visto, hace el elemento primero donde reinscribir familia y sociedad civil, a fin de dejar atrás la cuestión epistemológica del determinante para reencontrar la cuestión política de la fuerza actuante? "El hecho es que el Estado brota de la masa formada por los miembros de la familia y por los miembros de la sociedad civil."[8]

El pensamiento de Marx es suficientemente complejo, rayano incluso en la contradicción, para que esperemos una respuesta unívoca. Así, a propósito de la deducción hegeliana del poder del príncipe y la determinación del momento decisivo del todo en la persona del monarca, Marx se subleva contra la fusión de la personalidad y del *monos*, y escribe: "lo Uno sólo tiene verdad pura y simplemente como *muchos Unos*. El predicado, la esencia, jamás agota las esferas de su existencia en *un Uno*, sino en *muchos Unos*."[9] ¿Vale también esta protesta para el Uno del pueblo? ¿Conoce el *demos* esa misma fragmentación?

Como quiera que sea, la presencia de una matriz especulativa prueba suficientemente que estamos, en el texto de 1843, ante un pensamiento

moderno de la democracia. E incluso si este pensamiento es pasible de una crítica, no lo es en absoluto por haber confundido, como Marx mismo reprochó a los jacobinos, el mundo moderno con el mundo antiguo. No lo es en absoluto por haber ignorado la exigencia moderna de diferenciación, sino por haber subordinado esta exigencia —de la que Marx había sin embargo tomado nota— a un objetivo de reconciliación tal que, en la lógica de una metafísica de la subjetividad, este pensamiento de la democracia conduce a una negación de la exterioridad, a un rechazo de la alteridad y a una forclusión de la finitud.

No carece de importancia restituir así este pensamiento de la democracia al corazón de la modernidad. La crítica de Marx, en adelante a salvo de la infundada acusación de ser una supervivencia del modelo antiguo, gana con eso la condición de texto fundamental de la modernidad democrática. No en el sentido de que el texto de Marx adquiera el valor de un texto fundador o de un texto modelo, sino en el sentido de que, en la tensión misma de la búsqueda, permite leer —además de las orientaciones teóricas del gran libro sobre el Estado que Marx proyectaba escribir y que no escribió jamás—, las ambigüedades y las dificultades de la idea moderna de democracia, tanto más presentes aquí cuanto que el texto de Marx tiene el mérito de introducir una oposición entre la democracia y el Estado político, entre la auto-institución democrática de lo social y el formalismo del Estado moderno.

Para el intérprete que intenta permanecer sensible a la insanable tensión de este texto, Marx parece menos instalarse en la posesión del enigma resuelto que luchar obstinadamente con *otro* enigma, que no por no estar nombrado está menos presente, a saber: el enigma del imperativo moderno de autonomía (en este sentido, siempre vivo) que, considerado aquí en el esquema de la auto-fundación, está expuesto a una dialéctica de la emancipación, es decir, a convertirse en su contrario —la heteronomía, la auto-destrucción— por no haber acogido la alteridad, por no haber puesto, frente a su movimiento de ilimitación, la fragilidad y la contingencia de las cosas humanas. Tal vez pueda comprenderse así por qué Marx, pensador de la autonomía radical, opera a menudo una vuelta por lo menos sorprendente a una idea de la razón objetiva que pondría límites a la voluntad infinita del pueblo:

> La voluntad de un pueblo no puede ir más allá de las leyes de la razón, ni más ni menos que la voluntad del individuo. Y, tratándose de un pueblo irracional, no puede hablarse, en general, de la organización racional del Estado.[10]

En varias ocasiones, como hemos observado, el pueblo es a la vez principio, sujeto y fin. O también: ese sujeto es en sí mismo su propio fin. Lo que implica reconocer que la verdadera democracia, reconducida permanentemente a la actividad del pueblo, se despliega necesariamente en un elemento de idealidad. Se abre camino aquí una concepción exclusivamente política del pueblo que corresponde a lo que B. Groethuysen, en *Dialéctica de la democracia*, llama "el estadio heroico de la democracia".

> La colectividad busca su realización política propia. Mientras la colectividad se sitúa en este estadio de organización propia, la voluntad general parece ser su propio sujeto y su propio objeto: el ciudadano quiere convertirse en *ciudadano*."[11]

No existe ser-ahí social del pueblo, realidad sociológica preexistente a la institución democrática y que la verdadera democracia tendría por tarea registrar y expresar políticamente. Idealidad, pues, ya que el ser del pueblo es un querer-ser según la libertad. Democracia y llegada a la existencia del pueblo son indisociables; la institución democrática de lo social y el nacimiento, "la invención" del pueblo, constituyen un solo y mismo acto, un solo y mismo actuar. Probando su inesencialidad en la confrontación con el momento político, la sociedad no puede sino reconocer una existencia problemática. Ambigüedad suplementaria que viene a moderar nuestras críticas anteriores, ya que este elemento de idealidad propio del elemento político democrático, que contiene una voluntad colectiva en busca de su identidad, permite recuperar una parte de indeterminación que obstruía el proyecto de una realización total.

Pero en cuanto uno se vuelve hacia un texto inmediatamente posterior, "En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel", publicado en los *Anales Franco-Alemanes* en 1844, surge una nueva pregunta: designando al proletariado como el nuevo actor sobre la escena de la historia, ¿buscaba Marx sustraerse a la idealidad y a la indeterminación que definen al pueblo mientras éste permanece en el elemento político? Pasando del pueblo a "la clase más numerosa y más pobre", como decía Saint-Simon, y asignándole a esta clase el rango de sujeto que detenta la llave de la historia, de clase universal, ¿acaso buscaba Marx dar un rostro concreto, un nombre —el de proletariado—, a ese pueblo no identificable, y por lo mismo sustraerse al tormento de la indeterminación? ¿No escribirá Marx, con Engels, en *La Sagrada Familia* de 1845:

> No se trata de lo que este o aquel proletario, o incluso el proletariado en su conjunto, pueda *representarse* de vez en cuando como

meta. Se trata de lo que el proletariado *es* y de lo que está obligado históricamente a hacer, con arreglo a ese *ser* suyo[12]?

¿Puede entonces considerarse que en el momento en que Marx descubre "el ser del proletariado" sale del momento maquiaveliano y se aparta de la lógica de las cosas políticas?

Semejante conclusión sería por lo menos precipitada, ya que, sin internarnos aquí en un debate sobre la naturaleza del proletariado según Marx, bástenos recordar que es tanto menos posible encerrar a esta clase en lo social cuanto que, según la misma opinión de Marx, su ser es paradojal. "Clase de la sociedad civil, [...] no es ya una clase de ella."[13] Es decir que en virtud de su situación revolucionaria, y por lo tanto de la misión inscripta en su ser, esta clase desborda largamente tanto una localización como una determinación sociológica. Nueva figura de la negatividad histórica que pone en práctica, en el campo de la práctica, el método transformativo, el proletariado aparece como la clase por la que lo social —su ser social— es indisociable de lo político —de su ser político. "La clase obrera es revolucionaria o no es nada en absoluto", escribe Marx en 1865, en una carta a J. B. Schweitzer[14]. ¿Y no tienen por objeto las últimas páginas de *Miseria de la filosofía*, precisamente, refutar tanto a los economistas que encierran a los obreros en la sociedad tal cual es como a los pensadores que no ven en el proletariado más que un movimiento social? A la inversa, Marx se consagra a describir el pasaje de la *clase en sí*, tal como resulta de la gran industria y de las condiciones económicas, a la *clase para sí*, desde el momento en que la clase transforma su posición frente al capital en lucha política *contra* el capital, con vistas a una revolución total. De ahí esa postulación de una articulación esencial: "No digáis que el movimiento social excluye el movimiento político. No hay jamás movimiento político que, al mismo tiempo, no sea social."[15] Lo que Marx traduce en seguida citando a George Sand: "El combate o la muerte".

Otras vías de salida del momento maquiaveliano se dejan adivinar, y es posible procurarse un acceso a ellas observando la recurrencia, con algunos años de intervalo, de metáforas y de expresiones idénticas pero que surgen en contextos diferentes, referidas a otras regiones de lo real, y que sirven como testimonio del camino seguido por Marx. En la huella de Kant, Marx ve en el mundo de la prensa lo que favorece la libre comunicación entre los hombres; se niega a disociar la libertad de pensar de la de publicar. Pero a diferencia de Kant, Marx no cree que la libertad de pensar y de comunicar sus pensamientos pueda constituir toda la actividad política del

hombre. Por eso reconoce a la prensa otras funciones además de la de comunicación. Objetivación del espíritu de un pueblo, la prensa es lo que permite al pueblo conocerse a sí mismo. Con una formulación de espíritu hermenéutico, Marx declara en "Los debates sobre la libertad de prensa" (mayo de 1842):

> La prensa libre es el ojo siempre vigilante del espíritu del pueblo, la confianza materializada de un pueblo en sí mismo, el nexo expresado en palabras que une al individuo con el Estado y con el mundo [...] Es la confesión abierta y sin reservas de un pueblo ante sí mismo, y la confesión tiene, como se sabe, una fuerza redentora. Es el espejo espiritual en que un pueblo ve reflejada su imagen, lo que constituye la condición primordial de la sabiduría.[16]

"Espejo espiritual", la prensa es constitutiva del espacio político: es lo que abre el acceso a ese lugar político, a este espacio público donde un pueblo, por la imagen especular que se devuelve a sí mismo, se auto-constituye, adquiere la conciencia de su identidad y accede al conocimiento de sí, condición de la libertad. Gracias a la prensa, el pueblo practica cotidianamente, con motivo de los múltiples conflictos que surgen en la sociedad, el reconocimiento, o, mejor, el conocimiento recíproco.

En 1844, en los "Extractos de lecturas", la metáfora del espejo resurge, pero del lado de la producción. Bajo el título de "La producción humana", Marx escribe:

> Suponiendo que produjésemos como hombres, cada uno de nosotros se habría afirmado doblemente en su producción a sí mismo y al otro. 1. Yo objetivaría en mi *producción* mi *individualidad* y su *ser propio* [...]. 2. En tu disfrute o en tu uso de mi producto experimentaría yo, *directamente*, así el goce como la conciencia de haber satisfecho con mi trabajo una necesidad *humana*, es decir, de haber objetivado la esencia *humana*, procurando con ello a otra esencia *humana* su correspondiente objeto. 3. Yo tendría la conciencia y el goce de ser el *mediador* entre tú y el género, es decir, de ser considerado y sentido por ti mismo como un complemento de tu propia esencia y como parte necesaria de ti mismo, de saberme, con ello, confirmado por ti en tu pensamiento y en tu amor. 4. Y tendría la conciencia y el goce de haber creado directamente con mi manifestación individual de tu vida tu propia manifestación vital y, con ello, de haber *confirmado* y *realizado* directamente en mi actividad individual mi verdadera esencia, mi esencia *humana*,

mi esencia *común*. Nuestras producciones serían, así, otros tantos espejos en los que resplandecería nuestra esencia.[17]

El desplazamiento que produce aquí Marx a través de la recuperación de la *metáfora* del espejo puede leerse completamente como una salida del momento maquiaveliano. Fiel a su proyecto de una monadología heredada de Feuerbach como intersubjetividad, Marx opera una conversión en cuanto a la determinación del foco a partir del cual puede establecerse una comunicación entre los hombres, como si también ahí quisiera sustituir la inmaterialidad de la vida política por la concretud de la producción, sustituir la vida etérea de la esfera política por el suelo firme del lazo que el trabajo instaura entre los hombres y la naturaleza, y entre los hombres entre sí[18]. Tomando en adelante la producción el lugar de la prensa, el "lazo parlante que une al individuo al Estado y al mundo", el conocimiento recíproco no se constituye ya a partir de la naturaleza ética, ni a partir de la naturaleza lingüística del hombre como animal político, sino que la comunicación, la armonía, se establece entre mónadas definidas como seres productores.

Si la *producción* es elegida, sustituyendo al principio político, como el centro de realización de lo que Marx llama "el comercio humano", es también designada, en el mismo movimiento, como foco de servidumbre, como matriz de todas las formas de servidumbre. En los *Manuscritos* de 1844, Marx establece una equivalencia entre la emancipación de la sociedad de la propiedad privada y la emancipación de los obreros, puesto que esta última emancipación valdrá como emancipación universal. Se trata, en efecto, de la emancipación universal, no sólo por la naturaleza propia del proletariado, sino también porque la relación trabajo alienado/propiedad privada es determinada como centro universal de servidumbre:

> Toda servidumbre del hombre está implicada en la relación del obrero con la producción [...] *todas las relaciones de servidumbre no son sino variantes y consecuencias de esa relación.*[19]

Estamos pues autorizados a concluir que se produce una desaparición del momento maquiaveliano, una retirada del ambiente propio de la política. Todo ocurre como si la complejidad de lo político se hubiera desvanecido de pronto en Marx, como si éste no hubiera retenido más que el par dominación/servidumbre y para colmo lo hubiera referido a un lugar empíricamente localizable, la producción. Como si hubiera trasladado la convivencia de los hombres a otro plano, a otro elemento, sustituyendo el *demos total* por el trabajador colectivo; como si la solución del enigma (la continuidad existe

con respecto a la voluntad de solución) se hubiera desplazado de la democracia hacia el comunismo. En 1843, la democracia es saludada como el enigma resuelto de todas las constituciones, es decir, del principio político; en 1844, a propósito del comunismo, Marx pronuncia este juicio:

> Ese comunismo es, como naturalismo consumado, humanismo, y como humanismo consumado, naturalismo; es la *verdadera* solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, y entre el hombre y el hombre. [...] Es el secreto descifrado de la historia y se conoce como esta solución.[20]

A partir de 1844 Marx efectúa una salida del momento maquiaveliano, tanto en el modo en que éste aparece en la primera constelación cuanto en la forma que asume en la segunda. La ley de gravitación del Estado no reside ya en sí mismo, y el interés de Marx se ha desplazado de una investigación apasionada de la esencia de lo político a partir de la actividad del *demos*, a partir de una filosofía de la acción, del actuar, hacia un reencuentro del comunismo sobre el horizonte del ser como producción.

¿Acaba esto con nuestra indagación? ¿Debe ésta terminar con la constatación de una pérdida del elemento político que habría desaparecido para siempre de la obra de Marx, como si éste hubiera perdido el sentido de lo político y de su especificidad?

Esta tesis es insostenible. En 1845 Marx propuso a un editor alemán el proyecto de una obra en dos volúmenes que habría tenido por título *Crítica de la política y de la economía política*, y según las notas del mismo período, probablemente relativas a ese proyecto, se ve que Marx quería describir la génesis del Estado moderno en relación con la Revolución francesa, examinar la cuestión de los derechos del hombre, las relaciones del Estado y de la sociedad civil, la separación de poderes, los diferentes poderes y los partidos políticos, para terminar preguntándose, en relación con el derecho de voto, sobre "la abolición del Estado y de la sociedad civil"[21]. A la luz de ese título y de ese plan de trabajo, la imponente masa de escritos políticos de Marx (aunque más no fueran los que tratan sobre Francia), a menudo periodísticos, puede aparecer legítimamente como la puesta en práctica, durante su vida, del proyecto de 1845[22]. Así, puede concederse fácilmente a M. Rubel que la obra de Marx se construyó sobre la coexistencia de la crítica de la política y de la crítica de la economía política, aunque conviene agregar de inmediato, contra Rubel, que la primera fue muy rápidamente concebida como dependiente de la segunda, en razón "del lazo íntimo entre la política y la economía", lazo tal que, para la crítica materialista del Estado, lo político

recibe el estatuto de un elemento segundo y derivado. Si es verdad que Marx no abandonó la crítica de la política, debe no obstante reconocerse que, a sus ojos, ésta no tuvo ya por objeto describir la lógica de la cosa política, como había ocurrido en el texto de 1843. ¿Por qué, entonces, inscribir al autor de *El Capital* en la huella de La Boétie? Si hay un fenómeno inconcebible para Marx, es el de la servidumbre voluntaria. En relación con la alternativa interpretativa que hemos trazado al proponer otra hipótesis de lectura, no hay duda de que a partir de 1844-45 predomina una vertiente "epistemológica", y que la crítica de la política, en lugar de permanecer en el camino de la comprensión de la política, se orienta hacia el sustrato económico por la mediación de la sociedad civil.

¿Qué hay con respecto al enigma de la verdadera democracia? ¿Debe verse en la apasionada interrogación del texto de 1843, como si esta búsqueda no hubiera concernido más que a un único texto, una suerte de iluminación súbita, la iluminación de un momento excepcional que como un destello alumbraría la obra de juventud de Marx para extinguirse de inmediato devolviendo a la oscuridad y al olvido el paisaje revelado por un instante? En ese caso, ¿qué interés, fuera de un interés arqueológico, tendría el lector en medirse con la crítica de 1843? Otra elección, sin embargo, es posible. Más que postular una coexistencia armónica y ordenada entre las dos críticas —la de la política y la de la economía política—, que conduciría a que la "verdadera democracia" viniera a sublimarse en el comunismo, ¿no puede pensarse que lo que se abre paso en el texto de 1843, bajo el nombre de "verdadera democracia", no desaparece totalmente, sino que persiste, como una dimensión oculta, latente, de la obra, lista para resurgir, susceptible de ser despertada bajo el choque del acontecimiento? Así, si se consulta el conjunto de los textos de Marx relativos a la Comuna de París —*La guerra civil en Francia*, el "Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT) sobre la guerra civil en Francia en 1871", del 30 de mayo de ese mismo año, y los dos primeros ensayos de redacción— se percibe efectivamente un cierto despertar de la problemática de 1843, a la par que una vuelta a la entonación enigmática. Nuevo Edipo del mundo moderno, de la revolución siempre reanudada, Marx intenta responder a la pregunta: "¿Qué es pues la Comuna, esa esfinge que tanto atormenta el juicio burgués?"[23] Por cierto, en relación con la crítica de 1843, cantidad de temas nuevos aparecen en 1871. Lo esencial es lo que Marx llama el "secreto de la Comuna", de la que su análisis destaca —contra las interpretaciones que repliegan la Comuna sobre formas políticas anteriores, incluso extinguidas, a fin de reducir su importancia histórica— la irreductible novedad. La ruptu-

ra de la Comuna, lo que hace de ella un acontecimiento incomparable, es que se trata de "un gobierno de la clase obrera", la forma política finalmente encontrada de la emancipación social de los trabajadores.

Por otro lado, el propósito de Marx, en 1871, es diferente: no se trata ya, para él, de ponerse a la altura del presente moderno —el de Francia— a través de la crítica de Hegel, sino de dar cuenta, como dirigente de la AIT, de lo que considera la mayor revolución del siglo XIX, de afirmar su caracter inédito, que radica precisamente en la suerte que esta revolución reserva al Estado, en su determinación de "destruir el poder del Estado moderno".

Pero más allá de estas precisiones, no se puede dejar de remarcar que el esquema general de los dos textos es próximo, tan pronto como se acepte traducir el lenguaje feuerbachiano de 1843 y sus tres categorías —objetivación, alienación, reducción— al lenguaje de la teoría crítica de la sociedad que ubica en el corazón de su ofensiva la oposición central entre la sociedad civil y el Estado. A decir verdad, esta oposición estaba ya presente en el texto de 1843, pero, como hemos tratado de mostrar, no era central, ya que estaba subordinada a una problemática política que tomaba como punto de referencia la vida del pueblo, y por fuente originaria, el *demos total*.

Es tanto más fácil realizar esta traducción cuanto que los conceptos de 1843 dan lugar a imágenes en los textos de 1871. Así, lo que era criticado en 1843, a saber, el proceso por el cual una objetivación política del *demos*, por no haber sido sometida al trabajo de la reducción, derivaba en alienación (la jactancia del Estado que, en tanto que formalismo, pretendía valer para el todo, dominarlo y determinarlo), es denunciado en 1871 por medio de la figura de un enfrentamiento entre un cuerpo viviente, el de la sociedad civil —y, en el seno de ella, el del proletariado—, y un aparato que lo encierra y lo oprime en el sentido más material de la palabra. Boa constrictor, excrecencia parasitaria, pesadilla asfixiante, miseria de Estado, cuerpo artificial, son otras tantas imágenes para tratar de describir "la máquina" formal que como la túnica de Nessus, paraliza la espontaneidad de la vida social y la libre expansión del trabajo.

El par objetivación/alienación no está lejos; se deja ver bajo la idea de una inversión de posiciones: el Estado-aparato se ha vuelto amo de la sociedad cuando debería ser su servidor. Y si la revolución va más allá de la reducción, no le es extraña, puesto que es presentada como una inversión de la inversión, "una reconquista por el pueblo y para el pueblo de su propia vida social"[24]. Es verdad que el texto de 1871, sobre todo el primer ensayo de redacción, amplía sensiblemente la crítica de 1843, ya que se apoya sobre una génesis del Estado moderno. Para Marx, el Estado nacido bajo la

monarquía absoluta, en la lucha de la sociedad moderna contra el feudalismo, creció considerablemente gracias a la Revolución francesa, que desarrolló centralización y organización. Ironía de la historia, este reforzamiento del Estado parece haber sido el efecto constante del fenómeno revolucionario. "Todas las revoluciones tuvieron pues como consecuencia única perfeccionar el aparato de Estado, en lugar de rechazar esa pesadilla sofocante."[25] Al final de este trayecto, Marx coloca el apogeo del Estado moderno, el Segundo Imperio, del que la Comuna representa la antítesis perfecta. De ahí la originalidad de la Comuna: en contradicción absoluta con el Estado, la Comuna establece una ruptura en la historia revolucionaria; por primera vez, no se trata ya de apoderarse del Estado para apropiarse de sus poderes y ponerlos al servicio de un nuevo grupo social; se trata, para el proletariado, de destruir el poder del Estado moderno. No es ya esta o aquella forma de Estado —monarquía o república— la que es rechazada, es más bien el Estado mismo en tanto que forma, en la conciencia implícita de que esta misma forma —poco importa su nombre o su pertenencia política— contiene en sí una relación de dominación específica y aborrecible en tanto que tal.

En este punto del análisis de Marx, es legítimo ver en él una contradicción entre una visión instrumental del Estado, que sigue profesando, y que funciona junto a la idea de una neutralidad del aparato de Estado (al punto de que la naturaleza del Estado dependería de la clase que se apodera de él), y la tesis, más fecunda y más compleja, según la cual el Estado, lejos de ser neutro, engendraría en tanto que formalismo específico una relación de dominación que se abatiría sobre el conjunto de la sociedad. Es por eso que la emancipación no exige apoderarse del Estado sino hacerlo añicos, para destruir al mismo tiempo la forma de dominación que le es intrínseca.

Como se ve, la problemática de 1843 se ha enriquecido sensiblemente. Sin embargo, dos orientaciones esenciales se mantienen. Como el pueblo, la Comuna se presenta como un sujeto que es, en sí mismo, su propio fin. Voluntad colectiva ("estadio heroico de la democracia", para retomar la expresión de B. Groethuysen), busca su manifestación política propia. Es una lectura política, prioritariamente política, la que privilegia Marx; pasando revista a las medidas sociales de la Comuna —todavía modestas, a decir verdad—, declara:

> La gran medida social de la Comuna fue su propia existencia, su labor. Sus medidas concretas no podían menos de expresar la línea de conducta de un gobierno del pueblo por el pueblo.[26]

La grandeza de la Comuna es haber alcanzado la existencia contra todas las formas de Estado que le negaban el derecho a existir. Lectura política extrema, ya que, bien vistas las cosas, la interpretación que Marx propone ocupa un lugar original en la literatura revolucionaria: no es jacobino, porque no se trata ya de apoderarse del Estado para ponerlo al servicio del pueblo (el jacobinismo no escapa a la ironía de la historia: revolución por el Estado, contribuye sin saberlo a ampliar y a perfeccionar el poder del Estado moderno), ni es *inmediatamente* social, porque tampoco se trata para Marx —como sí se trata para ciertas escuelas utópicas bien analizadas por Martin Buber en su obra sobre la utopía— de reconstruir el tejido social destruido por el capitalismo y por el Estado, de reestructurar y regenerar lo social a fin de volver al Estado superfluo y caduco. La lección de la Comuna —al menos la que extrae Marx— es que la emancipación social de los trabajadores, del trabajo contra la dominación del capital, no puede efectuarse sino por la mediación de una forma política que Marx llama en numerosas oportunidades "la Constitución comunal". Forma política singular —es necesario insistir en ello— y destinada por eso a escapar a la autonomización de las formas; no sólo porque los miembros de la Comuna son responsables y revocables en todo momento, sino sobre todo porque esta forma se constituye, accede a su particularidad y se reconstituye desplegándose *contra* el poder del Estado, en una insurrección permanente contra el Estado-aparato, sabiendo de algún modo que toda recaída bajo el imperio del poder del Estado, sea cual fuera su nombre y su tendencia, significaría inmediatamente su sentencia de muerte. Tal es la característica distintiva de la Constitución comunal en tanto que forma política. Es en esta posición *contra* el Estado que esta constitución accede a la existencia, se manifiesta y persevera en su ser. Instituyéndose en una hostilidad de principio frente al Estado, en una resistencia a sus hechizos, no debe ceder en esta abolición permanente, sin la cual se transformaría en su contrario y se volcaría hacia un retorno del poder de Estado. En este sentido, la especificidad de esta forma política, que no debe ser confundida con el formalismo, proviene de que no está amenazada de desviación, en la medida en que se constituye contra lo que produce esa desviación, a saber, la suficiencia de la forma-Estado.

Pero justamente, como en toda traducción, persiste un resto irreductible que se resiste a la operación de traducir. Se trata, en este caso, de la diferencia entre la desaparición del Estado y la acción que consiste en destruir el poder de Estado moderno. En el primer caso —en la crítica de 1843—, Marx describe un proceso que proviene de la aplicación de un dispositivo particular, la verdadera democracia que se traduce en la desaparición del Estado

político en tanto que forma. Al final del manuscrito de 1843, Marx parece enfocar esta desaparición, cuanto mucho, en relación con un ejercicio transformado del derecho de sufragio, el derecho de voto y la elegibilidad sin limitación. "La *reforma electoral* es, pues, dentro del *Estado político abstracto*, la exigencia de su disolución, así como de la *disolución de la sociedad civil*."[27] En los textos de 1871, en cambio, Marx pone en evidencia una operación enteramente distinta; asocia el advenimiento de la Constitución comunal a un acto político, a una acción en la que se despliega la negatividad revolucionaria de una clase dominada que le permite efectuar su emancipación social. Cambio de registro tanto más sensible cuanto que el elemento central de esta nueva situación es la posición *contra*, lo que implica el *contra*, la construcción de esta posición con la determinación del campo del enfrentamiento, la elección del adversario, la previsión del combate o de los combates a sostener, en fin: la puesta en marcha, sobre la escena política, de una agonística que tiene por objetivo prevenir todo retorno del Estado e instituir una forma política nueva contra ese formalismo, movilizando así un saber crítico y un *thumos* donde se mezclan indistintamente deseo de libertad y odio a la servidumbre.

La verdadera democracia pertenece plenamente —para no volver a hablar aquí de su modernidad filosófica— a la modernidad política posrevolucionaria, tal como ésta resulta de la Revolución francesa, de las jornadas de julio de 1830 en París, de la Revolución belga de 1831 y del Bill de Reforma.

Además, la verdadera democracia asociada a la desaparición del Estado no es una bengala revolucionaria cuya luz no duraría más que un instante, ni una curiosidad sin porvenir en la obra de Marx, aun si la crítica de la política está estrechamente articulada a la crítica de la economía política, y finalmente subordinada a ella. El manuscrito de 1843 y su interpretación de la fórmula de los franceses modernos tiene casi el valor de una matriz antiestatal que persiste como una dimensión latente de la obra, siempre capaz de resurgir y de dar nuevos frutos. Así, vuelve a la superficie en 1871, cuando Marx discierne en la Comuna la invención de una forma política emancipatoria propia del proletariado y se pone así, a pesar de su desacuerdo sobre la unidad del Estado, más del lado de la tradición comunalista que ve en la autonomía comunal el incentivo capaz de abatir, de destruir, el poder gubernamental, que del lado de la tradición saint-simoniana y de su santo y seña: "del gobierno de los hombres a la administración de las cosas"[28]. Dimensión latente, entonces, y de una relativa constancia, a pesar de sus eclipses, en la obra de Marx. Así, puede resumirse esta confrontación de

1843 y de 1871 yuxtaponiendo dos fórmulas: para los franceses modernos, en la verdadera democracia, el Estado político desaparecería; para esos otros franceses modernos que fueron los *Communards*, en la Constitución comunal, el poder de Estado está destruido. De ahí la hipótesis de una ambigüedad de Marx en cuanto al momento maquiaveliano: si sale de él cuando se vuelve hacia la producción para pensar una monadología, ¿no vuelve a él cuando reconoce en la Constitución comunal la figura de la verdadera democracia?

Notas

[1] C. Lefort, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981 [Un volumen en castellano, *La invención democrática* (traducción de Irene Agoff, Buenos Aires, Nueva Visión, 1987) recoge en realidad sólo uno de los artículos ("La cuestión de la revolución") del libro francés del mismo nombre, reuniendo además una serie de otros textos de Lefort]; asimismo, "La question de la démocratie", en *Le retrait du politique*, Paris, Galilée, 1983, pp. 71 a 88 [De este artículo hay una versión castellana editada en la revista *Opciones*, Santiago de Chile, 1985].

[2] Claude Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972, p. 480.

[3] Machiavel, *Discours*, libro 1º, cap. IV, en *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1952, p. 390. [Hay edición española: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, traducción de Ana Martínez Arancónon, Madrid, Alianza, 1987, que he respetado.]

[4] Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Paris, Garnier-Flammarion, 1968, p. 82. [Hay edición española: *Grandeza y decadencia de los romanos*, Madrid, Espasa-Calpe.]

[5] La verdadera democracia se inscribe en la herencia de la subjetividad moderna. Aun registrando algunos desvíos, los análisis de J. Taminiaux sacan a la luz la continuidad entre el texto marxiano y la filosofía moderna. Y, apoyándose en los textos de 1844-45, revelan esta condición en la crítica de 1843. Cf. "Sur Marx, l'art et la vérité", en *Le regard et l'excédent*, Nijhoff, La Haye, 1977, pp. 60 y ss.

[6] *Critique du droit...*, p. 68.

[7] J. Taminiaux, "Modernité...", pp. 78 y 82.

[8] *Critique du droit...*, p. 40.

[9] *Ibid.*, p. 64.

[10] *Ibid.*, p. 105.

[11] B. Groethuysen, "Dialectique de la démocratie", en *Philosophie et histoire*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 185.

[12] K. Marx - F. Engels, *La Sainte Famille*, en *Œuvres*, III: *Philosophie*, p. 460. [Hay varias ediciones castellanas. Adoptamos la que se incluye en C. Marx y F. Engels, *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, traducción de W. Roces, México, Grijalbo, 1958.]

[13] K. Marx, *Pour une critique...*, en *Œuvres*, III: *Philosophie*, p. 396.

[14] En M. Rubel, *Pages de K. Marx. Pour une éthique socialiste*, t. II: *Révolution et socialisme*, Paris, Payot, 1970, p. 73. [Hay edición en español, también en dos tomos: *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, traducción de Marta Rojzman, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.]

[15] Marx, *Misère de la philosophie*, en *Œuvres*, I: *Économie*, p. 136. [Hay versión castellana, argentina: *Miseria de la filosofía*, edición a cargo de José Aricó, Buenos Aires, Signos, 1970, que es la que seguimos.]

[16] Marx, *Œuvres*, III: *Philosophie*, p. 178. ["Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la dieta" se publican bajo la forma de seis artículos sucesivos aparecidos en la *Gaceta Renana* N^{os} 125, 128, 130, 132, 135 y 139, de los días 5, 8, 10, 12, 15 y 19 de mayo de 1842, respectivamente.]

[17] Marx, *Œuvres*, II: *Économie*, p. 33. [En la edición de Roces, aparece como "Extractos de lecturas (Escrito en la primera mitad de 1844)".]

[18] Cf. A. Philonenko, "Étude leibnizienne: Feuerbach et la monadologie", en *Revue de métaphysique et de morale*, enero-marzo de 1970, Nº 1, Paris, pp. 27 y s., especialmente estos pasajes de Feuerbach: "La idea de que la materia es el lazo general entre las mónadas —uno de los pensamientos más sublimes y más profundos de la filosofía leibniziana..." La materia, precisa Feuerbach, es la fuente de todo dolor y de toda alegría, y es eso lo que hace de ella el lazo universal de las almas —"ya que tanto como la felicidad, la angustia liga a los seres entre sí".

[19] Marx, *Manuscrits de 1844* [*Manuscritos económico-filosóficos de 1844*], Paris, Éd. Sociales, 1962, p. 68, subr. M.A.

[20] *Ibid.*, p. 87.

[21] Estas notas figuran bajo el título "Vers l'abolition de l'État et de la societé civile" ["Hacia la abolición del Estado y de la sociedad civil"], en Marx, *Œuvres*, III: *Philosophie*, pp. 1027 y ss. Sobre el proyecto de 1845 ver la "Introducción" de M. Rubel a *Œuvres*, IV: *Politique*, I, p. XCIV.

[22] M. Rubel escribe en la Introducción a *Œuvres*, IV: *Politique*, I: "La masa de los artículos escritos para varios diarios ingleses y americanos a continuación de los publicados en los periódicos alemanes... constituye en su conjunto a la vez una rica materia de base y una exposición doctrinal de esta crítica de la política en gestación. Constituye, con la *Crítica de la economía política*, la obra propiamente dicha de Marx, donde ciencia de lo real y concepción de lo posible se reúnen" (pp. XLVII y ss).

[23] K. Marx, *La guerre civile en France* [*La guerra civil en Francia*], Paris, Éd. Sociales, 1968. p. 38. [Hay también una vieja edición argentina: *Las luchas de clases en Francia*, Lautaro, Buenos Aires, 1946.]

[24] K. Marx, "Primer ensayo de redacción", en *ibid.*, p. 212.

[25] *Ibid.*, p. 210.

[26] K. Marx, "L'Adresse du conseil général de l'AIT" ["Manifiesto del Consejo General de la AIT sobre la guerra civil en Francia en 1871"], en *ibid.*, p. 50.

[27] *Critique du droit...*, p. 185.

[28] Sobre la tradición comunalista, G. Lefrançais, *Étude sur le mouvement communaliste à Paris en 1871*, Paris, Neuchâtel, 1871.

(CONCLUSIÓN)

¿Estamos en un momento maquiaveliano? Lo anunciamos al comienzo: nuestra búsqueda está orientada por una pregunta sobre nuestro presente. Un momento maquiaveliano en nuestro presente implica una transposición de las categorías de Pocock:

• Al énfasis de los humanistas italianos en la *vita activa* y en el *vivere civile* correspondería un redescubrimiento de lo político y de la inteligencia de lo político. Redescubrimiento, decimos, ya que, según las interpretaciones filosóficas de la dominación totalitaria (H. Arendt, C. Lefort), ésta se caracteriza por un oscurecimiento del dominio político, tanto más temible cuanto que se acompaña de una tentativa de destruir o de negar la dimensión política propia de la condición humana. Aunque es necesario, para compartir esta posición, entender la dominación totalitaria como una empresa de destrucción de lo político y no como una politización a ultranza; sólo esta interpretación permite comprender que crítica de la dominación totalitaria y vuelta a las cosas políticas están indisociablemente ligadas.

• Al par República/Imperio en Pocock correspondería el par revolución democrática/dominación totalitaria, que —apresurémonos a señalarlo— no pertenece necesariamente a una problemática liberal, como algunos fingen creer.

• En fin, a la lucha contra la escatología cristiana, despreocupada por la ciudad terrestre, correspondería la crítica de las filosofías de la historia, que quiere sustituirlas por la filosofía política o, mejor, por el pensamiento de lo político, el único capaz de orientarnos hacia otra idea de la historicidad y hacia la búsqueda de una temporalidad práctica.

En apoyo de esta transposición, una hipótesis: habría, en el seno de la

modernidad, una suerte de destino —a la vez don y carga— del pensamiento de lo político, que conduciría a quienes plantean la cuestión de lo político a reencontrar en su camino, sin poder escapar de él, a Maquiavelo. Más precisamente, se observaría en muchos pensadores un movimiento que los empuja, a partir de un distanciamiento con el marxismo —que puede derivar en distintas formas de vínculo con Marx—, a seguir dos vías conjuntas: la de un "retorno" de Marx a Maquiavelo y la de un camino de Maquiavelo a nosotros, como si lo que habían buscado alguna vez en Marx lo descubrieran de repente en el autor de *El Príncipe*. La constelación de estos trayectos, donde se reencuentra a M. Merleau-Ponty y a C. Lefort, así como a H. Arendt, prueba sobradamente el resurgimiento de un momento maquiaveliano entre nosotros. ¿No sería la obra del secretario florentino uno de los lugares a partir de los cuales puede intentarse edificar un pensamiento moderno de lo político?

Se perciben bastante bien los grandes ejes de esta nueva temática maquiaveliana: con Merleau-Ponty, la búsqueda, bajo el nombre de Maquiavelo, de una política que no sea ni la del entendimiento ni la de la razón: "la *virtù* sin ninguna resignación", según las últimas palabras del Prefacio de *Signes*, en 1960. Con Lefort, la insistencia sobre la división originaria de lo social, que a la vez engloba y supera el conflicto de clase para reaparecer en toda ciudad humana bajo la forma de una oposición irreductible entre los grandes y el pueblo; el deseo de repensar enteramente lo político para remediar la laguna de Marx, definiendo la institución política de lo social como una cierta configuración de la coexistencia humana donde se pone en escena la cuestión del sentido; tal es la matriz de una crítica renovadora de la dominación totalitaria y de una percepción novedosa de "la invención democrática" —mejor: de una nueva descripción de la convivencia democrática, bajo el nombre de "democracia salvaje". Por fin, con H. Arendt, para retomar los términos de E. Tassin, una fenomenología de la acción, pensada en sus tres dimensiones —reveladora, instituyente y vinculante— y orientada hacia la constitución de un espacio público como espacio de apariencia/aparición/revelación; es a partir de una vigorosa crítica de la filosofía política que Arendt elabora una concepción heroica de la política, inédita en su capacidad de desbaratar las trampas del heroísmo sin por ello olvidar el lazo que la política no puede dejar de mantener con esta disposición singular.

No es nuestro propósito, aquí, penetrar más hondo en esta constelación. Sin duda alguna, la inscripción de Marx en el momento maquiaveliano, con las ambigüedades que hemos señalado, complica el problema. ¿Qué relación puede trabar un momento maquiaveliano contemporáneo con la obra

de Marx? Porque si puede resultar fecundo explorar esta nueva constelación maquiaveliana y confrontar las orientaciones que la atraviesan —sea para diferenciarlas y señalar los puntos de divergencia o de conflicto, sea para articularlas de modo inventivo—, nos parece igualmente decisivo no ignorar el trayecto de Marx, especialmente en la crítica de 1843, y tener en cuenta su apasionada interrogación de la "verdadera democracia" y de su resultado, a saber: la oposición —sobre la que conviene reflexionar— entre la democracia y el Estado, resultado que se revela como una dimensión subterránea de la obra de Marx, destinada a salir a la superficie según las exigencias y las demandas del acontecimiento. Ahora bien: esta oposición, la revelación del conflicto entre la democracia y el Estado, ¿no trabaja hasta cierto punto el momento maquiaveliano contemporáneo —así el Estado de los consejos en H. Arendt, o la idea libertaria de democracia en C. Lefort—, como si, en esta perspectiva, la obra de Marx hubiera dado expresión a una de las fuerzas vivas, a una de las fuerzas activas de la modernidad desde la Revolución francesa? En efecto: desde ese acontecimiento, cada ruptura revolucionaria —de 1848 a 1956, a Budapest— tuvo por objetivo y por tarea recordar que la emancipación, en su despliegue múltiple, en sus manifestaciones democráticas, se dirige también contra el Estado, se levanta inexorablemente contra el Estado. La revolución democrática, si quere estar a la altura de la libertad moderna, no puede dejar de medirse constantemente con el problema del Estado. Desde el derrumbe de los sistemas burocráticos que se pretendían socialistas, la cuestión de la libertad se convirtió en la cuestión primera, en la cuestión primordial. La cuestión de la emancipación debe necesariamente mantenerse. Pero, a decir verdad, ¿es necesario trabajar para mantenerla? ¿No alcanza con encomendarse a la espontaneidad "de los hombres que habitan la tierra" para que ellos mismos la mantengan a pesar de todas las palabras de denigración que pretenden regularmente liquidarla? A los liquidadores, para inspirarles más modestia, baste recordarles que en los años de 1830, bajo la Monarquía de Julio, "los más capacitados" anunciaron desde lo alto de su pedestal que la era de las revoluciones había terminado. ¿Precedencia de la cuestión de la libertad? Si conviene redescubrir la cuestión política en su totalidad —indisociablemente justicia y libertad—, conviene también dar prioridad a la libertad, a la institución de una ciudad libre, o mejor dicho: plantear que es a través de la libertad que se puede y que se debe acceder a la justicia y satisfacer sus exigencias. Recíprocamente, es la opción por la justicia —en este particular tipo de lazo entre justicia y libertad— lo que previene la transformación de esa libertad en autonomía conquistadora y predadora.

Planteada esta permanencia del problema del Estado, volvamos a la tesis de Marx en el manuscrito de 1843. ¿Qué podemos retener de ella? El dispositivo que Marx describe es precioso a un doble título. Primero por el lazo que instaura entre el crecimiento de la verdadera democracia, su advenimiento y la desaparición del Estado. A medida que la democracia se acerca a su verdad (pero una comunidad política, ¿alcanza alguna vez su verdad?), el Estado decrece y tiende a desaparecer, es decir: pierde eficacia, deja de ejercer una dominación como parte que pretende valer por el todo. Esta desaparición, lejos de comprometerse en la vía de una socialización acabada que se daría como la desaparición de lo político, de lo que podría prescindirse, mantiene lo político, pero solamente en tanto que momento, en una coexistencia con las otras esferas de lo social, con los otros momentos de la objetivación del sujeto real, el pueblo.

Después —volvamos sobre esto por última vez—, debe remarcarse en el pensamiento del Marx de 1843 el lugar que otorga al trabajo de la reducción. La reducción constituye la pieza maestra de la verdadera democracia. Es gracias a la reducción que se afirma la heterogeneidad de la democracia, la ruptura con el Estado que ella consuma, mientras que las otras formas políticas, incluso la república, no hacen más que reproducir el Estado y al mismo tiempo reforzarlo. Por la reducción, lo sabemos, debe entenderse un doble movimiento: interpretativo, porque se trata de decir, de reconocer cuál es la esencia del sujeto, cuál es el sujeto que se manifiesta en la objetivación política, y limitativo, puesto que hecho este reconocimiento, se trata de tomar la justa medida de la objetivación política, de reducirla a sus límites, a un momento y sólo un momento de la existencia del pueblo. Es por medio de la reducción que el principio político podrá, a la vez, evitar la fatuidad del Estado —la objetivación que deriva en alienación— y, evitada esta alienación, generalizarse al conjunto de las esferas de la sociedad de forma tal que pueda operarse una articulación de lo político y de lo social. En efecto: es porque el momento político es reconducido a lo que es que puede ser extendido al conjunto de las esferas de lo social para irrigarlas difundiendo en ellas un actuar democrático. Tal es la paradoja de la reducción: el bloqueo que ella entraña, y que previene la transfiguración del elemento político en forma-Estado, vuelve posible la extensión de lo que está en juego y lo muestra en la esfera política —una experiencia de universalización, la negación de la dominación, la constitución de un espacio público isonómico— como si, vuelto así a sus raíces más profundas, el actuar democrático pudiera fenomenalizarse en el espacio público en tanto que tal, modalizarse en el conjunto de la vida del pueblo. Sólo esta generalización

del actuar democrático —y de ningún modo la aplicación de una forma unificadora concebida sobre el modelo de la razón— da cuenta aquí de la unidad de lo universal y de lo particular.

La verdadera democracia así descripta vale como respuesta, como contraataque a lo que George Simmel llama la tragedia de la cultura, en el seno de la cual el Estado en tanto que forma juega un papel eminente. En la perspectiva de una filosofía de la vida, Simmel apunta, en efecto, una aporía insuperable. La vida no puede manifestarse sino gracias a aquello que, no bien alcanza su objetivo, revela ser su contrario: una fuerza hostil a la vida. "La vida está irremisiblemente sujeta a entrar en la realidad solamente por medio de su contraste, es decir, en una forma."[1] Contradicción insoluble, ya que por un lado la vida no puede devenir fenómeno, encontrar su propia existencia, sino teniendo una forma; pero, por otra parte, el movimiento de una forma, desde su aparición, consiste en conducir su vida a sí misma y en desprenderse de la fuerza vital que la ha creado, para desplegar su lógica inmanente, autonomizarse al punto de ir mucho más allá del desapego y volverse contra la vida. Este conflicto nace del contraste entre las cualidades de la vida —dinamismo, flujo continuo de lo vivido, impulsión, espontaneidad desbordante— y las características de la forma que, en tanto que cristalización, actúa como una fuerza conservadora, con miras a mantener la cohesión del todo. Condición de posibilidad del acceso a la existencia, la forma que pertenece al espíritu objetivo se transforma en una "máquina" que encarcela, en una "boa constrictor", diría Marx, que encierra y asfixia.

> Estos productos (las formas) [...] son casillas [de] la vida creadora... Ellas ofrecen una lógica y legalidad propias, un sentido peculiar y una fuerza de resistencia en su separación e independencia frente a la dinámica espiritual que la creó; en el momento de su creación corresponden, quizá, a la vida, pero en la medida de su ulterior desarrollo suelen llegar a una extrañez rígida y hasta a una oposición frente a la vida.[2]

Puede entonces traducirse a Marx en el lenguaje de Simmel: la forma-Estado se autonomiza, desarrolla su lógica propia (dominación, totalización, apropiación del nombre de Uno) hasta olvidar en su arrogancia la fuente de la que proviene, hasta revelarse contra la vida del pueblo y destruir todas las manifestaciones de esa vida que no compartan su propia perspectiva. En síntesis: un conflicto estructural entre la lógica del Estado por un lado y la lógica de la democracia por el otro. Intercambio entre los dos pensadores tanto más legítimo cuanto que ya Simmel había percibido por su cuenta hasta

qué punto ciertas descripciones marxianas de la vida económica —especialmente el fetichismo de la mercancía— correspondían perfectamente a la tragedia de la cultura, a la paradoja de una relación cuyos términos son a la vez opuestos e indisociables.[3] Ahora bien: La tragedia de la cultura no existe solamente, para Marx, en el dominio de la economía; como indica la lectura del manuscrito de 1843, él supo descubrirla también en el campo de lo político. Una sola precaución debe respetarse en esta confrontación: lo que Simmel piensa en el marco de una filosofía de la vida, Marx lo piensa en la perspectiva de una filosofía de la acción. Lo que Simmel atribuye al dinamismo de la vida, a sus impulsos espontáneos, se reencuentra en Marx bajo la forma de un actuar que no se agota en el acto, que está siempre en exceso respecto a sí mismo, listo para rehacerse, para volver a la carga y lanzarse más lejos.

Volvamos a la democracia. De este rodeo por Simmel resulta que es bastante más satisfactorio pensarla en el esquema al que Marx recurrió para definir la Comuna de París que en el de 1843, en un esquema del conflicto más que en el de un proceso. En efecto: la democracia no es tanto el acompañamiento de un proceso que entraña la desaparición del Estado en un espacio, en resumidas cuentas, liso y sin asperezas, cuanto la institución determinada de un espacio conflictivo, de un espacio *contra*, de una escena agonística en la que se enfrentan dos lógicas antagónicas, en la que se desarrolla una lucha sin tregua entre la autonomización del Estado en tanto que forma y la vida del pueblo en tanto que acción. Lucha en la que la democracia tiene todo para ganar si sabe que su adversario permanente es la forma-Estado, la suficiencia del Estado en tanto que forma organizadora, y que su arma en esta lucha es la reducción. En un primer momento, se trata de hacer reconocer al Estado que "la democracia es el enigma resuelto de todas las constituciones", que, cualquiera sea su forma, tiene su origen en la soberanía del pueblo, en el pueblo como actuar; en un segundo momento, después de haber denunciado con toda claridad la lógica inmanente del Estado —autonomización, totalización, dominación—, se trata de poner en práctica la reducción para resituar en su justo lugar "la constitución", reducirla a un momento —y solamente un momento— de la vida del pueblo y, gracias al espacio así reconquistado, dar paso a una institución democrática de la sociedad. Si se atiende al enfrentamiento entre estas dos lógicas, parece que estamos lejos de las quimeras idílicas del Estado democrático, cuyos teóricos parecen mercaderes de sueños repartiendo ilusiones tanto más falaces cuanto que, si nos volviéramos sobre los orígenes de la democracia, no reencontraríamos en su comienzo más que una insurrección continua contra el Estado.

Lo hemos subrayado ya a propósito de la Comuna de París: en la constitución de este espacio político, el *contra* es determinante; es a la posición *contra* que se debe la institución singular de la ciudad democrática que da al conflicto la fuerza creadora de libertad que ya le habían reconocido Maquiavelo y Montesquieu saludando en las luchas continuas del Senado y de la plebe las chances de la libertad para Roma. Ese conflicto generador de libertad es multiplicado: a este espacio político donde se forman los polos antagonistas, donde se enuncian objetos de litigio, donde se organizan las luchas, se agrega un nuevo conflicto esencial entre la democracia y el Estado; no solamente porque los grandes se apoderan del Estado y el pueblo se opone a los grandes, sino porque el Estado representa para la democracia un peligro permanente de degeneración. Basta que la democracia deje el terreno libre al Estado para que éste se hinche hasta pretender convertirse en forma unificadora. Lejos de ser el complemento armónico de la democracia, o el marco sobre el que la democracia podría apoyarse con provecho, el Estado revela ser el órgano de la decadencia de la democracia; petrificándose en su autonomía, considerándose a sí mismo como un todo, constituye un peligro para el todo. Hay pues una lucha entre los dos: si la verdadera democracia apunta a la desaparición del Estado, o mejor, lucha contra el Estado, inversamente, ahí donde el Estado crece, la democracia degenera hasta acercarse a la nada. Cuando gana terreno, la forma-Estado sustituye a la vida del pueblo y se presenta como una forma organizadora y totalizante.

¿Democracia contra el Estado? Esta expresión recubre una gran variedad de situaciones. Pasemos revista a las más típicas:

- Una de ellas es la trama habitual de la historia moderna: el Estado está siempre-ya ahí, como una forma de coacción que tiende a hacer de la sociedad humana una segunda naturaleza a cuyas leyes convendría plegarse; por ejemplo: la democracia, si hay democracia, se opone en cierta medida a esta cristalización primera que está ahí bajo una forma histórica específica, y tiende a limitar al Estado sustituyendo el absolutismo, el ejercicio arbitrario del poder —el Estado de policía— por lo que la tradición alemana y francesa llama el Estado de derecho (*Rechtstaat*). En este caso, se promueve un ejercicio moderado de la democracia, bastante templado, destinado a contrarrestar las tendencias eventualmente autoritarias del Estado.

- La otra es una situación revolucionaria donde aparece con toda claridad el antagonismo entre la democracia y el Estado; si el Estado es inseparable de la servidumbre, inversamente la revolución democrática es inseparable de una destrucción, o de un intento de destrucción, del poder de Estado. Tal

es una de las dimensiones fundamentales de las grandes crisis revolucionarias de la modernidad, donde se ven enfrentarse, bajo nombres diversos, tradiciones revolucionarias antagónicas; por un lado, la tradición jacobina que, so pretexto de revolución, tiende a un reforzamiento del Estado, o a la constitución de una nueva forma de Estado; por el otro, la tradición de la Comuna o de los consejos que, a diferencia de la anterior, y contra ella, da por tarea a la revolución destruir el poder de Estado para sustituirlo por una nueva forma de lazo político que debe todavía inventarse. El momento revolucionario, en este sentido apasionante, presenta un campo conflictivo en muchos tableros, ya que, en el seno de la revolución, la democracia sostiene una lucha contra al menos dos adversarios; se levanta no sólo contra el Estado del Antiguo Régimen sino también contra el que está *in statu nascendi* en el curso mismo de la revolución. El problema del Estado, que está en el corazón del fenómeno revolucionario moderno, presenta una elección crucial: o bien la democracia es concebida como un momento inicial, una bella aurora que haría vibrar todos los corazones de entusiasmo, actores y espectadores confundidos, pero destinada a extinguirse lentamente para dar paso a un nuevo Estado, racionalizado y perfeccionado; o bien la democracia se concibe y se practica como una institución continuada de lo social, desarrollándose y amplificándose en una lucha desarrollada al mismo tiempo en dos frentes: contra el Estado del Antiguo Régimen y contra el nuevo Estado, y permanentemente desconfiada para prevenir el momento en que la revolución se tuerza, y los revolucionarios se conviertan, por su parte, en los grandes, en los nuevos grandes, deseosos como sus predecesores de dominar al pueblo. Para el dirigente revolucionario que lucha a la vez contra el Antiguo Régimen y contra "el mundo al revés" que amenaza con su supremacía, se trata efectivamente de apoderarse del poder y no de destruirlo.

Democracia contra el Estado puede significar para nosotros una sensibilidad a esta forma extraña de experiencia política que, desplegándose en el tiempo y la efectividad, se da instituciones políticas —un modo de ser de lo político en términos de Jacques Rancière— donde se manifiesta la constitución de la voluntad colectiva del pueblo —su ser político— de tal modo que su unidad no atenta contra su condición de pluralidad, y que, en el mismo movimiento, y a fin de preservar sus instituciones —la institución democrática de lo social—, no deja de dirigirse contra el Estado afirmando *in actu* la posibilidad de borrar la división entre gobernantes y gobernados, o de reducirla a casi nada, de inventar un espacio público y un espacio político bajo el signo de la isonomía. En síntesis: una transformación del poder en potencia para actuar en común, o, si se prefiere, un pasaje del poder *sobre* al poder

con los hombres y *entre* los hombres, siendo el *entre* el lugar donde se conquista la posibilidad de un mundo común.

Lucha pues entre la democracia y el Estado. La democracia debe luchar tanto más contra el poder de Estado cuanto que éste la amenaza o incluso tiende a echarla por tierra. Sometamos pues a la crítica la asociación casi automática que el discurso del sentido común establece entre la democracia y el Estado de derecho, y según la cual uno sería el complemento de la otra. Es a justo título que J. Rancière, en *La mésentente*[4], denuncia esta identificación, que depende además de una definición de la democracia sólo como régimen político. Pero puede irse un paso más lejos de este rechazo de la identificación, ya que es una verdadera oposición la que tiene lugar entre el Estado de derecho y la institución democrática de lo social. Si se considera, en efecto, el destino del Estado de derecho en la modernidad, se observa una ilustración perfecta de la arrogancia del Estado y un caso de "tragedia de la cultura" en el campo de lo político. Concebido inicialmente para limitar lo arbitrario del poder y proteger el estatuto de los individuos, fijando de antemano las vías que debe tomar el Estado en la persecución de sus fines, el Estado de derecho —la sustitución del gobierno de los hombres por la norma— conoció en el curso de su desarrollo una serie de contradicciones internas que en cierto modo lo destruyeron desde el interior, o, por lo menos, lo vaciaron de su sentido original.

Entre las contradicciones más dañinas, puede contarse uno de los efectos del perfeccionismo del Estado de derecho que lo impulsa a someter a la norma las excepciones a sus propios principios; el Estado de derecho, concebido para atar las manos al poder, termina por desatárselas, por mucho que eso sea hecho de modo normativo, en el respeto del normativismo. Como resultado de estas contradicciones internas se produce una verdadera inversión de la institución primera: el reino de las normas, concebido originariamente para limitar el poder, alimenta la ilusión de un perfeccionismo jurídico, al punto de absolutizarse y de dar lugar a un poder acabado. W. Leisner escribe en un estudio crítico notable:

> El Estado de derecho tiende esencialmente hacia un perfeccionismo normativo... Y si el *Rechtstaat* quiere ser perfecto, debe estar por todas partes... La legalidad es una noción absoluta si no totalitaria; quien no está con ella está contra ella. El *Rechtstaat* no es solamente expansivo: no podría existir sino como valor absoluto.[5]

En lugar de ser concebido y practicado como un ideal regulador, el Estado de derecho se transforma en sistema cerrado que estimula la verticalidad

de las normas jurídicas y su organización piramidal para dar nacimiento a una nueva concentración del poder, a un poder unitario y jerárquico, con desprecio por todas las formas de autonomía. El crítico concluye:

> En cuanto el *Rechtstaat* se convierta en sistema, habrá formas de absoluto en la organización de la comunidad que no dejarán de perfeccionarse hasta el punto de destruir las bases de la Libertad.[6]

Situación ejemplar donde reencontramos el mecanismo antes denunciado: la autonomización de la forma, la hinchazón de un momento que se erige en forma organizadora y que circunscribe el campo de un enfrentamiento entre la democracia y el Estado. Fórmula de compromiso entre el absolutismo y la democracia naciente, el Estado de derecho se transformó a su turno en un nuevo absolutismo contra la democracia. Dio libre curso a lo que A. M. Roviello llama tan bien la *hubris* de la forma, cuando la forma se toma por el todo del derecho[7]. Frente a esta degeneración "despótica" que, so pretexto de proteger a los individuos, la amenaza sin cesar, a la democracia no le queda sino denunciar las contradicciones de este Estado y poner en práctica, por su parte, una reducción destinada a resituar el Estado de derecho "en su lugar", a devolverlo a una justa medida. Sometido a la cuestión de la reducción-resolución, el Estado de derecho reconoce su imperfección original y aparece como lo que es: un dispositivo que tiende a sustraer al individuo a la arbitrariedad del poder, que se ubica pues al principio desde el punto de vista de la salvaguarda jurídica del individuo, y no de la invención de un *vivere civile*, de un actuar político orientado hacia la creación de un espacio público y la constitución de un pueblo de ciudadanos. El Estado de derecho reconoce así que pertenece antes al paradigma jurídico liberal que al paradigma cívico y republicano. Pero no se trata tanto, para la democracia, de deformalizar —o de rechazar toda forma—, ya que la democracia admite las formas, cuanto de abrir a estas últimas un porvenir distinto del que conduce a la autonomización y a la absolutización, en la misma medida en que la forma, en tanto esté conciente de sus límites, mantiene una distancia destinada a perdurar como tal entre justicia formal y justicia material.

¿No se desemboca al final de este recorrido en una paradoja deslumbrante, que nos cautiva, en efecto, al punto de sustraerse a nuestra percepción, aun cuando se manifiesta a nosotros?

Esta paradoja es la de la democracia, que revela insuperablemente el calificativo de "salvaje" que le atribuye Claude Lefort[8]. La democracia que tanto y tanto domestican y banalizan es, hemos visto, una forma extraña de experiencia que instituye políticamente lo social y que simultáneamente se

dirige contra el Estado, como si en esta oposición y en su efervecencia se tratara, para ella, no de conseguir el fin de la política —su desaparición—, sino de abrir de la forma más fecunda una brecha que permita una invención de la política siempre renovada, más allá del Estado, incluso contra él. Para profundizar esta paradoja, volvámonos hacia esta institución específica de lo social. ¿Qué percibimos allí?

En primer lugar, un resurgimiento de la cuestión de lo político que, en su actualización, pone al día, para reformularlo, el enigma de lo social, el enigma del lazo entre los hombres[9]. Después, la reinvención del lazo político en la lucha misma contra el Estado, como si una relación circular anudara los dos momentos. Desde ese punto de vista, la Revolución francesa es ejemplar, ya que presenta una escena política donde se despliega una lucha del pueblo en varios frentes: contra la monarquía del Antiguo Régimen, pero no menos ardientemente contra el nuevo Estado siempre naciendo. ¿No puede servir esta lucha para un ensayo de interpretación? En lugar de quedarnos con la clásica curva ascendente que se detiene —según los intérpretes— en diciembre de 1793 o en febrero-marzo de 1794, y con la curva descendente que se tiende entre una y otra de esas fechas y el golpe de Estado del 18 brumario, ¿no es posible distinguir más bien, cuando se elige observar la lucha contra el Estado, una serie de olas sucesivas, una serie de asaltos, repetidos contra los constructores de Estado, los legisladores, que se suceden y comparten la ambición de declarar acabada la revolución —el rey, los realistas, Lafayette, Mirabeau, los Girondinos, Danton, Robespierre, los directores—, como si una inmensa ola de fondo en las profundidades, la revolución desconocida bajo la revolución oficial, estallara, intentara tomar esas "Bastillas" siempre vueltas a levantar, hasta que la fatiga de la razón y el agotamiento de la voluntad permiten a un general, llegado después del último asalto revolucionario —el de Babeuf—, clausurar los diez años de Revolución para abrir enseguida la era de las guerras imperiales?

Amargo o secretamente satisfecho, ¿no predijo acaso Hegel, a comienzos de los años 1830 —poco antes de su muerte—, que "lo que comenzó el 14 de julio de 1789 no está cerca de extinguirse"? Esta interpretación no es indiferente. Si se la acepta, se puede leer en ella uno de los principios de la institución democrática de lo social. Si tal es el comienzo de la revolución democrática, eso quiere decir que la lucha contra el Estado está siempre presente en la existencia democrática. Y también que la democracia, como lo sostenía Maquiavelo a propósito de las religiones y de las repúblicas, debe, si quiere conservar su vivacidad primera, recordar su principio y saber volver a él para resistir a la usura del tiempo y al dominio siempre presente del Estado.

A fin de franquearse un paso a esta singularidad de la democracia, conviene no sólo rechazar las ideologías del consenso, especialmente la del consenso entre la democracia y el Estado, sino también des-banalizar la idea del conflicto, cuidarse de inclinarla hacia el compromiso, restituirle su carga máxima, es decir la emergencia siempre posible de la lucha de los hombres, el surgimiento de la división originaria portadora de la amenaza de disolución y de estallido de lo social. Si el Estado, como nos ha enseñado Hegel, es, en tanto que sistema de mediación de los conflictos de la sociedad civil, integración y reconciliación —el orden estatal tiene precisamente por función integrar la plebe portadora de reivindicaciones salvajes y por lo tanto exteriores a la sociedad: "ningún momento debe mostrarse en él [en el Estado] como una multitud inorgánica"[10]—, la revolución democrática, por su lado, ¿no mantiene necesariamente, en tanto que revolución, un movimiento *contra* el Estado, *contra* esta reconciliación mistificadora y esta falsa integración? La democracia, por muy paradójico que pueda parecer, es esta sociedad política que instituye un lazo humano a través de la lucha de los hombres y que, en esta misma institución, se reencuentra con el origen (siempre listo para ser redescubierto) de la libertad.

¿Vivimos un momento maquiaveliano? Si tal es el caso, ¿no debe éste componerse del encuentro entre el "principio político" y una inspiración libertaria, cada una de estas dos partes caminando hacia la otra?

Por un lado, por haber podido apreciar el cataclismo de la dominación totalitaria, vemos despuntar un tímido rayo de sol, una renovación del pensamiento libertario. O mejor: una reorientación de este pensamiento, que no ha dejado de trabajar la política moderna. Como si la prueba del totalitarismo, las ruinas acumuladas y la radicalidad de la destrucción hubieran revelado, por contraste, las nuevas exigencias de un pensamiento de la libertad. Libertad que no puede pensarse contra la ley, sino con ella, al unísono del deseo que la ha hecho nacer. Ni concebirse contra el poder, sino con el poder, entendido ahora de modo diferente, como poder de actuar en común. Y sobre todo: que no puede ya dirigirse contra la política, como tratando de desembarazarse de ella, sino hacer de lo político, en adelante, su propio objeto de deseo. La política, vivificada por esta inspiración, es pensada, deseada, lejos de toda idea de solución, y practicada como una interrogación infinita sobre el mundo y el destino de los mortales.

Por el otro lado, el principio político, además de que debe volver a poner en cuestión el recurso al principio mismo, al *arché*, ¿no debe dejarse afectar, precisamente, por la idea de anarquía, despegada de su acepción puramente política? ¿No debe dejarse alcanzar por los efectos de desorden que ella

ejerce trazando las líneas de una dialéctica negativa? Lejos de encerrarse el Estado sobre la democracia, como si pudiera cercarla identificándose con ella, es la democracia, lejos de todo *arché*, la que revela y marca los límites del Estado y, de este modo, impugna —más aún: destruye— el movimiento de totalización de esta forma que se quiere soberana. Que el pensador de lo político se deje tocar por la *anarquía*, tal como ella vuelve entre los filósofos, eco de la ruptura filosófica, sin garantías ni límites previos —sin principio—, como aparecía, extrañamente, en Emanuel Levinas:

> Ella (la anarquía) no puede sino turbar, pero de un modo radical y que vuelve posibles instancias de negación sin ninguna afirmación —el Estado. El Estado, así, no puede erigirse en todo.[11]

Como el desorden que no aspira a convertirse en un orden-otro, la democracia tiene un sentido irreductible como rechazo de la síntesis y del orden y como invención en el tiempo de la relación política que desborda y supera al Estado. Ya que si la democracia puede oponerse al Estado, es porque la política no cesa de enfrentarse a él.

Notas

[1] George Simmel, "Le conflit de la culture moderne", en *Philosophie de la modernité*, II, Paris, Payot, 1990, p. 258. [A pesar de la elegancia de la versión francesa que cita Abensour ("La vida está irreductiblemente destinada a no entrar en la realidad sino bajo la forma de su adversario, es decir, bajo una forma"), preferimos adoptar el texto de una vieja edición argentina de este artículo de Simmel: *El conflicto de la cultura moderna*, traducido por Carlos Astrada y publicado en forma de cuaderno por la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la UNC, Córdoba, 1923.]

[2] *Ibid.*, pp. 229 y ss.

[3] G. Simmel, *Sociologie et épistémologie*, introducción de J. Freund, Paris, PUF, 1981, p. 43.

[4] [*La mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée. Hay una edición argentina: *El desacuerdo. Política y filosofía*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.]

[5] W. Leisner, "L'État de droit, une contradiction?", en *Recueil d'Études en hommage à Charles Eisenmann*, Paris, Cujas, 1975, p. 67.

[6] *Ibid.*, p. 79.

[7] A. M. Roviello, "L'État de droit et la question du formalisme", en *Cahiers de philosophie* (Lille), Nº 18, *Les choses politiques,* invierno 1994-5, pp. 103 a 123, especialmente pp. 112 y ss.

[8] Me permito remitir a mi artículo "Démocratie sauvage et principe d'anarchie", en *ibid.*, pp. 125 a 149.

[9] Cf. Marc Richir, *Du sublime en politique,* Payot, Paris, 1991.

[10] G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit,* R. Derothé (ed.), Paris, Vrin, 1976, § 303, p. 310.

[11] E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* La Haye, M. Nijhoff, 1978, p. 128, n. 3. [Hay edición española: *De otro modo que ser, o más allá de la esencia,* traducción de A. Pintor-Ramos, Salamanca, Sígueme, 1987.]

(ÍNDICE)

Impreso en A.B.R.N. Producciones Gráficas S.R.L.,
Wenceslao Villafañe 468, Buenos Aires, Argentina, en setiembre de 1998.